

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Filosofía Teorética



TESIS DOCTORAL

**El trascendentalismo de la faticidad en *Ser y Tiempo* de
Martin Heidegger**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Georgios Filippopoulos

Director

Ramón Rodríguez García

Madrid, 2016



U N I V E R S I D A D
COMPLUTENSE
M A D R I D

Facultad de Filosofía
Departamento de Filosofía Teorética

El transcendentalismo de la facticidad
en *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger

Director : Ramón Rodríguez García
Escritura : Georgios Filippopoulos

Tesis doctoral

Madrid

2015

in memoriam

Yannis Filippopoulos

(1940-2009),

el tío más fuerte del mundo,

y los miles de personas

que no pudieron soportar

esta crisis artificial e injusta

[Grecia, crisis de la deuda soberana, 2009-]

Agradecimientos

Gracias a Nenos Georgopoulos que fue el primero quien inspiró dentro de mí este viaje, a Aristidis Baltas que tiene la maestría de despertar las inquietudes del pensar, a Yorgos Xiropaidis que guarda las llaves de Heidegger, y a Ramón Rodríguez que sabe dirigir dentro del caos y me enseñó cómo se hace un dialogo filosófico con pocas palabras pero con mucho sentido. Agradezco su confianza.

Gracias también a la Fundación Bakala que financió los tres primeros años de investigación de esta tesis, y me dio la oportunidad de abrir una puerta en el horizonte.

Muchísimas gracias a mis amigos, a Babis, a Petros, a Pavlos, a Yorgos, a Diego, a Sonia, a Stellina, a Aleka, a Apostolis, a Lykourgos, a Amanda, a Tina, a Adriana, a Yorgos, a Tilemachos, a Stavros, a Yorgos, a Christos, a Angie, a Elisa, a Jorge. Todos y todas han aceptado mi modo de existir y me han apoyado.

Muchas gracias a los amores, a los que se dieron y a los que no, a los que se convirtieron en pájaros, y a los que se hicieron fantasmas. Filosofía sin amor es condena tal y como vida sin amor es infierno.

Gracias a mi familia extensa, a Mairdina, a Yorgos, a Yorgia, a Vangelitsa, a Kalipso, a Miltiadis, a Nelly, a Vasilis, a Cristina, a Christos, a Sofia a todos los primos, las primas, los tíos y las tías que mantienen el nido a donde venimos siempre y cada vez.

Muchas gracias a mis abuelos y abuelas, a los que conocí y a los que no. Gracias por sus caricias y sus cuerpos, por su sabiduría que pisa sobre la tierra y habla con ella.

Gracias a los 200 habitantes de mi pueblo, el Kalliani de Gortynía en Arcadia, que me dieron hogar desde siempre y, más en concreto, en los tres últimos años de la investigación.

Gracias, gracias a mi familia por su amor incondicional y su apoyo innegociable. A mi hermano Dimitris, mi ligamento en la vida, y a nuestros padres, Dimitra y Yorgos, que nos enseñaron a amar y pensar. Gracias especialmente a ellos, que con sus cuerpos y sus manos me dieron la posibilidad de intentar pensar libremente.

Por una vida sin miedo.

Por un futuro abierto.

Por nuestra constante liberación

*Standpunktfreiheit ist,
wenn das Wort überhaupt etwas besagen soll,
nichts anderes
als ausdrückliche Aneignung des Blickstandes.*

GA, Bd. 63, S. 82-83 [p.107]

*Augustinus hat in seinen
dogmatischen Schriften gesagt:*

*“Wunder sehen nur diejenigen,
für die Wunder etwas bedeuten”.*

GA, Bd. 58, S. 238 [p.246]

Índice

Summary.....	13
Introducción.....	19
§1_El contexto filosófico y los primeros escritos.....	25
Primer Capítulo:	33
La idea de la facticidad y su apropiación por Heidegger.....	33
A_La facticidad – Neokantismo y escolástica.....	34
§2_La facticidad como una región lógica – Emil Lask.....	34
[i] Lask y la revolución copernicana de Kant.....	35
[ii] La lógica transcendental objetiva – de la ambivalencia al factum.....	40
§3_La apropiación del carácter lógico de la facticidad por Heidegger.....	48
[i] Las categorías transcendentales en la Habilitationsschrift.....	49
[ii] El juicio y el conocimiento – influencias de Lask.....	57
[iii] La teoría del significado con la ayuda de la Grammatica Speculativa.....	67
B_La facticidad como punto de partida.....	75
§4_La distinción entre dos regiones lógicas – esfera teórica y facticidad.....	77
[i] Dos tipos de vivencias.....	78
[ii] La distinción entre esferas lógicas.....	82
§5_La idea de la Ursprung y su relación con el punto de partida de la facticidad.....	86
Segundo Capítulo:	95
La fenomenología como el camino de acceso al marco lógico de la facticidad....	95
A_De la fenomenología a la hermenéutica de la facticidad.....	97
§6_El método fenomenológico de acceso a la región de la facticidad.....	97
[i] La percepción intencional y la estructura del comportarse que refleja el factum de la relación intencional.....	97
[ii] La perceptibilidad y el darse como huellas del factum de la relación.....	104
[iii] Intuición, evidencia y verdad fenomenológica.....	108
§7_El método fenomenológico y la irreductibilidad del sentido.....	113
[i] El principio de los principios como punto de partida y el problema con la “actitud natural”.....	113

[ii] La crítica y el brotar de la hermenéutica.....	118
§8_Intermedio – De la fenomenología a la hermenéutica de la facticidad.....	122
[i] Puntos de transición.....	123
[ii] La hermenéutica de la facticidad – dos dimensiones que se entrelazan.....	126
B_La fenomenología como hermenéutica de la facticidad y como ontología.....	130
§9_El ser como meta.....	130
[i] El concepto del ser y la intuición categorial.....	131
[ii] La unidad metodológica, el apriori y la cuestión de ser.....	140
§10_La fenomenología como método de la ontología hermenéutica – Ser y Tiempo.....	144
Tercer Capítulo:	151
El esquema del transcendentalismo de la facticidad en Ser y Tiempo.....	151
A_El esquema.....	152
§11_Ser y Tiempo – La introducción.....	152
[i] El abrir de la cuestión de ser.....	153
[ii] La estructura de la cuestión y el plan del tratado.....	159
§12_Elementos estructurales y su relación con el factum – La circularidad y la facticidad.....	163
§13_Intermedio – Cuestiones metodológicas en relación con el factum y la facticidad – proposiciones de una interpretación.....	169
B_El transcendentalismo de la facticidad en Ser y Tiempo [I].....	179
§14_La línea de fundamentación.....	181
[i] Los conceptos básicos y su relación con el factum.....	181
§15_La visión ontológica del fenómeno como factum.....	194
[i] Lo útil y el mundo – una especie de reducción y transcendentalismo.....	195
[ii] La prioridad del contexto significativo para la mirada ontológica de la facticidad	207
§16_La ontología cartesiana como inversión de la mirada ontológica de la facticidad.....	212
§17_El concepto de la espacialidad de la ontología de la facticidad como comprobación de la inversión.....	216
Cuarto Capítulo:	225
El transcendentalismo de la facticidad en Ser y Tiempo [II].....	225
A_La relación del Dasein fáctico con el factum.....	226
§18_El Dasein en la cotidianidad – observaciones preliminares.....	226

§19_La estructura de la relación del Dasein fáctico con el factum.....	229
[i] La disposición afectiva como el abrir del “que” [das Daß] del factum.....	232
[ii] La comprensión como un proyectar a partir del factum.....	234
[iii] La interpretación como el asumir del círculo.....	239
[iv] El derivado modo del enunciado y la estructura trascendental del λόγος.....	245
[v] El discurso como el expresar el factum.....	248
§20_El ser cotidiano del Ahí – olvidándose del factum.....	251
[i] Los tres modos cotidianos del vivir en el Ahí.....	252
[ii] La caída del Dasein y la facticidad – puntos metodológicos.....	256
B_El factum, la temporalidad y la historicidad.....	261
§21_La unidad [Einheit] del Dasein.....	261
[i] El ser del Dasein como cuidado.....	262
[ii] La temporalidad originaria del Dasein.....	268
§22_El tiempo propio, la temporalidad impropia, los horizontes y el factum.....	276
[i] El tiempo propio a partir del futuro finito.....	278
[ii] La temporalidad impropia a través de la temporalidad de la aperturidad.....	280
[iii] Los horizontes temporales y su relación con el factum – punto central.....	284
§23_El concepto de la historicidad.....	290
[i] “La historia [Geschichte] pertenece al ser del Dasein”.....	291
[ii] Historicidad propia e historicidad impropia.....	294
[iii] Historicidad, tiempo, temporalidad y fundamento.....	298
§24_Ser y Tiempo e historia – observaciones y cuestiones con la ayuda de Charles Guignon.....	299
Como conclusión.....	303
§25_Resumen y perspectivas.....	303
[i] Resumen de nuestra interpretación.....	303
[ii] Como conclusión.....	327
Bibliografía citada.....	331

Summary

The transcendentalism of facticity in Martin Heidegger's *Being and Time*

In this doctoral dissertation we explore a particular kind of transcendentalism in Martin Heidegger's *Being and Time*, the so-called transcendentalism of facticity. In doing so, we introduce a special concept of facticity.

In his effort to radicalize Husserl's intentional correlation – the correlation between *intentio* and *intentum* that has been proposed since *Logical Investigations* as a kind of solution for the modern problem of transcendence – Heidegger focuses at what he calls 'factic life', and tries to draw a clear line of relation between Dasein and the thing itself as it appears. In this context, 'factic' does not mean arbitrary or finite, neither is it conceived as opposed to 'logical'. Factic and logical are united on the basis of a simple fact; the fact that things always appear with a certain meaning. Things have a specific logical character. This is a *factum*, and every *factum* has a certain facticity.

Yet, if things appear to us always with a meaning, that is, if we see only this *factum*, the facticity of this *fact* cannot be something thingful [*dinglich*] or something real. Its facticity should have a transcendental character.

It is this kind of facticity that Emil Lask has investigated in the beginning of the 20th century and in the context of a transcendental logic that we explore at the first chapter of this dissertation. According to this view, things owe their meaning to a specific “clasp” [*Verklammerung*] of logical form and a-logical material. It is in this way, that a particular relation between facticity and logicity is described; as a relation with a transcendental character. This kind of relation Heidegger also explores in his *Habilitationschrift*. There, with the help of the transcendental concepts of medieval Scholasticism, he reaffirms a different kind of transcendentality that could characterize the relationship between facticity and logicity. Transcendental logical concepts, *unum* and *verum*, are connected with the objects, or the factual things, in a completely formal way. This notion of transcendentality is maintained, in a certain way, till *Being and Time*.

However, when we are talking about a particular kind of transcendentalism of facticity in *Being and Time*, we refer to something different. It is well known that the transcendental scheme of *Being and Time* had the initial intention to describe and ground a specific “primordial explication of time” as transcendental horizon for understanding being in general. In total we could say that it reflects an effort of describing and making explicit such an understanding of being, the *Seinsverständnis*. An understanding that we always have as far as we exist.

The understanding of being is an irrefutable *fact*, it is a *factum*. It is clear that this *fact* has no difference from the first one we mentioned above. That everything has a meaning, means that everything *is* in a certain way, and we ourselves understand everything in the particular way that it *is*. This *factum* has to do with the simple *fact* that “there is being” [*es gibt Sein*] and at the same time an understanding of being. It is *something* simple that has always caught our attention. It is the simple *factum* that stimulates our θαυμάζειν, our admiration and awe.¹

This simple *fact* is also the starting point [*Anfang*] from which the grounding scheme of *Being and Time* departs and starts to unfold. But it does not start from there in order to go further and beyond, in order to reduce this *fact* or find its cause [*Ursache*]. To put it simply, *Being and Time* is an effort to respect this *factum*, an effort to recognize it as a limit and, at the same time, to describe it in its particular character, i.e. in its facticity. It is in this meaning that we refer here to as transcendentalism of facticity. It has to do with a transcendental scheme the intention of which is to bring to light the particular character of the fact that “there is being” and understanding of being, and also to describe our relationship with *it*.

This has three principal consequences. Firstly, the term “facticity” [*Faktizität*] shows itself as having a certain ambiguity. On the one hand, it refers to normal and common life, to factic life, as Heidegger says. But, on the other hand, facticity appears to

¹ “μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν: οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη”. Plat. *Theaet.* 155d.

be also a second level concept. A concept that refers to “*factum*” in the same way as “quality” does to “*quāle*” (ποιότητα – ποιόν) and “quantity” to “*quantum*” (ποσότητα – ποσόν). Although here, we are trying to give emphasis to this second meaning, we cannot leave without mentioning that this kind of ambiguity of the term “facticity” is only apparent. To put it in another way, both meanings co-belong to each other. This has to do with the *fact* that the *factum* of “there is being” is not *something* beyond or external to *factic reality*. Rather, it is *something* bound with it, *something* that resides in it.

Secondly, this means that the transcendentalism of facticity is not simply a theoretical scheme, but something that refers to a specific transcendental stance. A stance that has to do with interpreting *factic reality* as long as somebody is living, interpreting it in the specific way this *reality* is lived. This kind of interpretation is an effort to bring to light the same *fact* that “there is being” and, for this reason, it would look at the phenomena of *reality* as *facta*, that is to say, as already established meaning relations. This stance would be profoundly hermeneutic.

Thirdly, such a transcendental stance includes in a certain way a particular temporal strategy. In order for the phenomenologist to respect the *factum* of meaning relations, he has also to respect the way phenomena are given. He has to limit himself at “that-is” [*Daß-sein*] of the phenomena and let the “how-is” [*Wie-sein*] and “what-is” [*Was-sein*] to be given freely.

Such a consideration of the transcendentalism of facticity has also consequences for the plan of *Being and Time*. This kind of limitation at “that-is” [*Daß-sein*] of the *factum* causes a certain priority of “that-is” over the “how-is” and “what-is”. In our reading we come to confirm such a priority in two ways. Firstly, this priority is to be connected with the role of understanding of “that” [*Daß*], the kind of understanding that belongs to the “state-of-mind” [*Befindlichkeit*]. Secondly, it is related with the final objective of the work; as our reading suggests, the final objective of *Being and Time* is the description of our temporal relation with the “that” [*Daß*] of the *fact*, with the same *factum* of our existing,

the *fact* that “there is being”. This kind of relation, far from being something at Dasein's disposal, exists always together with Dasein's existing.

In Chapter One we explore how Lask describes the logical character of facticity and how Heidegger adopts certain elements of this description in his *Habilitationschrift*. There, we observe a particular notion of facticity that relates to a specific logical region that refers to it. We then go to see how Heidegger makes a clear distinction between a logical region that refers to facticity and the region of pure theory in his first lecture course. Although the two regions do not overlap, they have *something* in common. This common *element* seems to be the plain *factum* of the facticity that belongs to factic life and, thus, resides on the ground of every effort to theorize. Perhaps this is why during the lecture course of 1919/20, Heidegger considers factic life as necessary starting point for a kind of philosophy that understands itself as “primordial science” [*Urwissenschaft*].

In Chapter Two we examine several basic concepts of phenomenological theory in order to explore how they helped Heidegger to gain access to the region of facticity. During this philosophical movement, one that transforms the phenomenological project as a whole, Heidegger reinterprets certain aspects of phenomenology by way of respecting the *factum* of the meaning relation. We then go to see how the phenomenological concept of categorial intuition contributes to the emergence of the concept of “being” [*Sein*] as key concept for the particular connection of the logical region of facticity with the region of factual phenomena, that is to say, for the revelation of the categorial structure of facticity. This kind of connection transforms the hermeneutics of facticity – understood with the particular meaning that we have assigned to the term – to an ontology.

In Chapter Three we make a short description of the plan and scheme of *Being and Time* in order to explore its basic structural elements and connect them with the *factum*. It comes out that the peculiar and well-known circularity that characterizes the plan of the work has to do precisely with this *factum* and its particular character. We then seek to reconstruct the foundational line of *Being and Time* by way of interpreting the reflexive character that its basic concepts appear to have. We follow Heidegger in his

phenomenological description of the things that belong to the environing world [*Umwelt*] in order to show that such a description stems from a view that corresponds to the transcendentalism of facticity. In this context, Cartesian ontology appears as an inversion of the ontology we refer to here, one that has its view on facticity in terms of respect rather than of violation.

In Chapter Four we describe the various forms of relation between factic Dasein and the *fact* of its existing, the *fact* that “there is being”. The structures of Dasein's openness reveal themselves as forms of relating with this *factum*. At this point, the particular kind of understanding that belongs to the state-of-mind appears to have a priority. In the second part of the chapter we reach to one of the central points of our interpretation of *Being and Time*. There, the concept of primordial temporality is revealed as the ground of Dasein's being. According to our interpretation, this has to do with the description of our temporal relation with the “that” [*Daß*] of the *factum*, with the plain *fact* of our existing, the *fact* that “there is being”.

This description brings into the scheme a specific problem. Even though this relation exists together with Dasein's existing and does not depend on its will, this does not mean that it is describable as relation. For, such a description presupposes an extra-temporal point of view from which it could be realized. As a consequence, the concept of temporality – which Heidegger had considered explicitly as the ground of history – is transformed into something ahistorical.

In whole, this dissertation is an effort to bring attention to the richness of the concept of facticity in relation to Heidegger's thinking, as much as to contemporary philosophical situation. If Heidegger during the postwar period, along with certain aspects of contemporary philosophy, move beyond the traditional transcendentalism in a post-transcendental way, this does not mean that transcendentalism is to be completely rejected. After all, a post-transcendental stance is in a way transcendental while the particular kind of transcendentalism of facticity can be considered as an early trace of it.

Introducción

El presente trabajo de investigación es parte de un proceso que empezó hace años, buscando respuestas en cuestiones concretas en relación con el pensamiento de Heidegger. Si bien el primer motivo fue la comprensión de la crítica que ejercía Husserl y también Heidegger frente al espíritu científico positivista, – mejor dicho, lo que llamamos crítica al naturalismo – pronto se dio cuenta que tal crítica tenía su punto central en el bien sabido problema de la transcendencia. Y si Husserl con la correlación intencional ofreció una respuesta revolucionaria a ese problema de la filosofía moderna, Heidegger se encargó de llevar tal revolución más allá, en cierto sentido, hasta sus extremos.

Este es el contexto en que se introduce el concepto de la facticidad aquí. Porque, según Heidegger, la correlación intencional no se traza simplemente entre el *intentio* y el *intentum*, sino entre el ser humano, es decir, entre el Dasein y la cosa misma. Y si esta relación significativa tiene lugar en la vida corriente y normal, en la vida fáctica, tendrá ella también un carácter fáctico. Pero fáctico no significa arbitrario, ni significa necesariamente y exactamente finito. Lo fáctico no está estrictamente distinto de lo lógico. En *realidad*, lo fáctico y lo lógico están unidos, y esto por una simple idea o, mejor dicho, por un simple *hecho*. El hecho de que siempre las cosas aparecen con un cierto sentido, tienen un carácter lógico. Esto es un *factum*. Y cada *factum* tiene una cierta facticidad.

Sin embargo, si las cosas aparecen a nosotros siempre con un sentido, si nosotros *vemos* sólo este *factum*, la facticidad de este *factum* no puede ser algo cósmico, ni algo real. Su facticidad tendrá un carácter transcendental. Esta facticidad investigó Emil Lask, cuya lógica transcendental vamos a examinar en el primer capítulo. Según él, el sentido de las cosas se debe a una sujeción entre un material alógico y una forma lógica. Se describe así – frente a los demás neokantianos que trazaban una distinción estricta – una relación concreta entre la facticidad y la logicidad. Tal relación es una relación transcendental.

Esta relación trató de examinar también Heidegger en su *Habilitationschrift*. Allí expuso con la ayuda de los conceptos transcendentales de la escolástica una transcendentalidad diferente en referencia a esa relación. Los conceptos lógicos transcendentales, el *unum* y el *verum*, se conectan de un modo completamente formal con los objetos, con las cosas fácticas. Este tipo de transcendentalidad, como vamos a ver, llega de cierto modo hasta *Ser y Tiempo*.

Sin embargo, el transcendentalismo de la facticidad de *Ser y Tiempo* es algo diferente. Como es bien sabido, el esquema de *Ser y Tiempo* es un esquema transcendental que busca describir y fundamentar una cierta “explicación originaria del tiempo” que se iba a presentar como horizonte transcendental para la comprensión de ser en general. Todo el tratado es un intento de describir y explicitar tal comprensión de ser, la *Seinsverständnis*. Una comprensión que siempre tenemos mientras existimos. La *Seinsverständnis* es un *hecho* innegable, es un *factum*. Este *factum* no es diferente del primer *factum* al que hicimos referencia. Todo tiene sentido significa que todo *es* de un modo y nosotros siempre lo comprendemos todo en su modo de ser particular. El *factum* de que se habla aquí es simplemente el *factum* de que “hay ser” y comprensión de ser. Es un *factum* simple que llama desde siempre nuestra atención. Es el *hecho* simple que incita nuestro θαυμάζειν, nuestra admiración.²

El planteamiento de *Ser y Tiempo* tiene este *factum* como punto de partida [*Anfang*] a partir del cual empieza desenvolverse. Pero no empieza de ahí para ir más allá, para reducirlo o para encontrar su causa [*Ursache*]. Más bien, *Ser y Tiempo* es un intento de respetar a ese *factum*, reconocerlo como límite y, a la vez, describirlo en su carácter particular, es decir, en su facticidad. Es con este sentido que se hace referencia aquí a un transcendentalismo de la facticidad. Se trata de un esquema transcendental que pretende sacar a luz el carácter particular del *factum* de que “hay ser” y comprensión de ser, y describir nuestra relación con ello.

² “μᾶλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν: οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη”. Plat. *Theaet.* 155d.

Esto tiene unas consecuencias principales. Primero, parece que el término “facticidad” [*Faktizität*] lleva consigo una cierta ambigüedad. Por un lado, se refiere a la vida normal y corriente, a la vida fáctica, como dice Heidegger. Pero, por otro lado, parece que es un concepto de segundo nivel. Un concepto que se refiere al “*factum*” del mismo modo que la “cualidad” se refiere al “*quāle*” (ποιότητα – ποιόν) y la “cantidad” al “*quantum*” (ποσότητα – ποσόν). Y si bien nosotros tratamos de hacer hincapié en este segundo significado, no podemos dejar sin mencionar que la ambigüedad del término es, en cierto sentido, fenoménica o, mejor dicho, que ambos significados copertenecen, del mismo modo que el *factum* de que “hay ser” no es *algo* que esté fuera y por encima de la *realidad* fáctica, sino que está junto con ella y dentro de ella.

Segundo, esto significa que el transcendentalismo de la facticidad no es simplemente un esquema teórico, sino que remite a una cierta actitud transcendental que interpreta la *realidad* fáctica mientras uno vive y tal como ella se vive. Esta interpretación será un intento de arrojar luz al *factum* de que “hay ser” y, por tanto, miraría a los fenómenos de la realidad en cuanto *facta*, es decir, en cuanto relaciones significativas ya instituidas. Será una actitud profundamente hermenéutica.

Tercero, esto incluye una cierta estrategia temporal. Para respetar el *factum* de las relaciones significativas, el fenomenólogo tiene que respetar el modo como se dan los fenómenos. Él tiene que detenerse en el “que-es” [*Daß-sein*] de los fenómenos y dejar que se den solos y *libremente* el “cómo-es” [*Wie-sein*] y el “qué-es” [*Was-sein*].

Pero una tal consideración del transcendentalismo de la facticidad tiene consecuencias también para el planteamiento de *Ser y Tiempo*. Este detenerse en el “que-es” [*Daß-sein*] del *factum* remite a una cierta prioridad del “que-es” frente al “cómo-es” y el “qué-es”. Durante nuestra lectura del tratado hemos comprobado una tal prioridad. Prioridad que tiene que ver tanto con el papel de la comprensión del “que” [*Daß*], la comprensión de la disposición afectiva, como con el objetivo final de *Ser y Tiempo*. Porque, según nuestra interpretación, parece que objetivo final del tratado no era otro que la

descripción de nuestra relación temporal con el “que” [*Daß*] del *factum*, con el pleno *factum* de nuestro existir, el *factum* de que “hay ser”. Esta relación lejos de ser algo que está en la disposición del Dasein, existe junto con su existir.

Pero mejor empezar por el principio. Como mencionamos ya, en el primer capítulo tratamos de ver cómo describe Lask el carácter lógico de la facticidad y cómo Heidegger adopta ciertos elementos de esa descripción en su *Habilitationschrift*. Observamos que se forma allí una cierta noción acerca de la facticidad que se podría describir como una región lógica particular que se refiere a ella.

Heidegger en su primer curso distingue claramente entre una tal región lógica de la facticidad y una región de pura teoría. Esto lo hace para mostrar que si bien las dos regiones, en cierto sentido, no se entrelazan, no obstante, tienen algo común. Podemos decir que ese elemento común no es otra *cosa* que el *factum* de la facticidad que pertenece a la vida fáctica y, así, de algún modo, está en la base de cada teoría. Por eso, Heidegger en el curso de 1919/20 caracteriza la vida fáctica como punto de partida necesario para una filosofía que se entiende como “ciencia originaria”.

En el segundo capítulo examinamos cómo ayudan a Heidegger ciertos conceptos de la teoría fenomenológica para acceder a la región de la facticidad. En este movimiento filosófico, lo cual en cierto sentido transforma el proyecto fenomenológico, Heidegger tuvo que dejar atrás ciertos aspectos de la fenomenología y reinterpretar otros, respetando sobre todo, como vamos a ver, el *factum* de la relación significativa.

También, en la segunda parte del capítulo vemos cómo contribuye el concepto fenomenológico de la intuición categorial a surgir el concepto de ser como concepto clave para la conexión concreta de la región lógica de la facticidad con la región de los fenómenos fácticos, es decir, para la revelación de las estructuras categoriales de la facticidad. Tal conexión transforma la hermenéutica de la facticidad, – entendida con el sentido que la hemos concedido aquí – en ontología.

En el tercer capítulo exponemos brevemente el planteamiento y el esquema de *Ser y Tiempo*, tratando de examinar ciertos elementos estructurales que ello lleva consigo y

conectarlos con el *factum*. De allí surge que la peculiar circularidad que muestra el esquema del tratado tiene que ver precisamente con este *factum* y su carácter particular. Presentamos también unas cuestiones metodológicas relacionadas y tratamos de formular unas propuestas que tienen que ver con nuestra interpretación.

En la segunda parte de este capítulo intentamos reconstruir la línea de fundamentación y mostración de *Ser y Tiempo*, interpretando el carácter reflexivo que muestran sus conceptos básicos. También, seguimos a Heidegger en su descripción fenomenológica de las cosas del mundo circundante, y tratamos de mostrar que esta descripción viene de una visión que corresponde al transcendentalismo de la facticidad. En el final del capítulo observamos cómo la ontología cartesiana surge como inversión de una ontología que mira y respeta a la facticidad.

En el cuarto capítulo describimos los varios modos que toma la relación del Dasein fáctico con el *factum* de su existir y de que “hay ser”. Allí aparecen las estructuras de la aperturidad del Dasein, en las cuales, como mencionamos, la comprensión particular de la disposición afectiva parece cobrar una prioridad.

En la segunda parte del capítulo llegamos a un punto central de nuestra interpretación de *Ser y Tiempo*. Allí se revela el concepto de la temporalidad originaria como fundamento del ser de Dasein. Según nuestra lectura, esto tiene que ver con la descripción de nuestra relación temporal con el “que” [*Daß*] del *factum*, el pleno *factum* de nuestro existir y de que “hay ser”.

Sin embargo, esta descripción introduce un problema en el esquema. Si bien aquella relación existe junto con el existir del Dasein y no depende de su voluntad, esto no significa que es descriptible. Tal descripción presupondría un punto extratemporal desde el cual se pueda llevar a cabo. Esto hace la temporalidad, la cual se considera expresamente por Heidegger como fundamento de la historia, que se vuelva en algo ahistórico.

Ahora bien, nuestra interpretación no pretende hacer una exposición genealógica del concepto de la facticidad en el joven Heidegger, ni examinar su relación con la filosofía

transcendental. Más bien, trata de encontrar huellas de la facticidad en los primeros cursos de Heidegger para reconstruir el esquema transcendental de *Ser y Tiempo*. Estas huellas han transformado nuestra visión acerca de qué significa facticidad y fáctico y, por tanto, ha alterado nuestra opinión en relación con *Ser y Tiempo*. En qué medida nuestra interpretación y nuestro punto de vista tiene una base justificada es cuestión de comprobación crítica por la comunidad.

Sin embargo, aquello que nuestro trabajo pretende hacer es destacar la importancia del concepto de la facticidad tanto para el pensamiento de Heidegger, como para la situación filosófica contemporánea. Por supuesto, no reivindicamos originalidad alguna en relación con esto. Ya durante muchos años Theodore Kisiel ha hecho y sigue haciendo trabajo de inmensa calidad acerca de este tema. De hecho, él ha citado – cosa que nos ha llamado la atención – un extracto muy importante de una carta de Heidegger a Löwith de 20 de agosto de 1927 donde Heidegger hace referencia especial a la facticidad y a su importancia para su pensamiento. Dice él:

Los problemas de la facticidad persisten para mí con la misma intensidad como hicieron en mis inicios en Freiburg, sólo mucho más radicalmente ahora, y aún en las perspectivas que me estaban guiando en Freiburg. El hecho de que me ocupaba constantemente con Escoto y la Edad Media, luego de vuelta a Aristóteles, no es de ninguna manera por casualidad. Y alguien no puede juzgar la obra de lo que se dijo simplemente en los cursos o en los ejercicios de los seminarios. Primero tenía que perseguir por todos lados lo fáctico, tomarlo en su extremidad, para llegar a la *facticidad* misma como problema. Indicación formal, crítica de la doctrina de *a priori*, formalización y similares, todo esto está todavía ahí [en *Ser y Tiempo*] para mí, aunque no hable acerca de estos ahora.³

Pero si pretendemos destacar la importancia del concepto de la facticidad para nuestro contexto filosófico, no podemos desatender el contexto filosófico en que se movía el joven Heidegger en sus primeros pasos. Y si bien el ambiente histórico-filosófico en los

3 Véase el artículo de Theodore Kisiel con el título “On the Genesis of Heidegger’s Formally Indicative Hermeneutics of Facticity” en el libro Raffoul F., Nelson E. (eds.) (2009): *Rethinking Facticity*, SUNY, New York, pp. 41-67, aquí de la p. 41.

principios del siglo XX estaba influido *grosso modo* por el nihilismo, Heidegger, un joven alemán con intensa fe cristiana, intentaba combinar su interés para la filosofía, los movimientos de la ciencia y la epistemología de su época, con su carrera en teología. Pero ya sabemos – o por lo menos así creemos – cuál fue la que predominó.

§1_El contexto filosófico y los primeros escritos

La cuestión que ocupó en general y a lo largo de los años el pensamiento de Heidegger no es otra que la cuestión de ser. Todo empezó en 1907 cuando el padre Conrad Gröber regaló al joven Heidegger un ejemplar de la tesis doctoral de Franz Brentano con el título *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*. Allí aparecía como centro interpretativo la frase del filósofo estagirita “[...]ente dicho sin más tiene varios sentidos”⁴. Una frase que quedó para Heidegger, como admite él mismo muchos años después, como la frase inaugural de todo su pensamiento.⁵

En su tesis doctoral Brentano analizaba por extenso la distinción que hace Aristóteles sobre el ser: “ens per accidens” (“τὸ κατὰ συμβεβηκός”), “el ser en el significado de lo verdadero” (“τὸ ὡς ἀληθές”), “el ente según las figuras de las categorías” (“τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας”) y “el ente según la potencia y el acto” (“τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ”).⁶ Se hace así un esfuerzo de pensar los múltiples sentidos del ser y la relación entre ellos.⁷ A pesar de eso, Brentano no planteó expresamente la pregunta

4 “...τὸ ὄν τὸ ἀπλῶς λεγόμενον λέγεται πολλαχῶς” *Met.* E, 2, 1026a 33-34. Literalmente la frase se podría traducir: “...el ente dicho sin más se dice de varios modos”.

5 Heidegger ha mencionado en varias ocasiones esta frase como punto de partida de su pensamiento. Véase por ejemplo “Vorwort” en Richardson, W.J. (2003): *Through Phenomenology to Thought*, Fordham University Press, New York, pp. x, ix. En el mismo texto Heidegger traduce la frase de Aristóteles de la siguiente manera: “El ente se hace patente (es decir en referencia a su ser) en múltiples modos”, en alemán: “Das Seiende wird (nämlich hinsichtlich seines Seins) in vielfacher Weise offenkundig”.

6 Aquí la traducción en español de los términos aristotélicos siguen la traducción de Manuel Abella en la versión castellana del libro de Brentano. Véase Brentano, F. (2007): *Sobre los Múltiples Significados del Ente según Aristóteles*, Encuentro, Madrid. Los términos aparecen a los capítulos correspondientes, es decir a los capítulos 2, 3, 5, 4. La frase entera de Aristóteles en griego antiguo es la siguiente: “...ὡν ἐν μὲν ἦν τὸ κατὰ συμβεβηκός, ἕτερον δὲ τὸ ὡς ἀληθές, καὶ τὸ μὴ ὄν ὡς τὸ ψεῦδος, παρὰ ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας (οἷον τὸ μὲν τί, τὸ δὲ ποῖον, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ πού, τὸ δὲ ποτέ, καὶ εἴ τι ἄλλο σημαίνει τὸν τρόπον τοῦτον), ἔτι παρὰ ταῦτα πάντα τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ.” *Met.* E, 2, 1026a 34

7 Se puede observar aquí un intercambio de los términos “ente” y “ser”. Esto no pasa por casualidad. Heidegger hablaba de una ecuación peculiar ὄν=εἶναι, ente= ser en la filosofía de los griegos. Véase GA, Bd. 33, S. 20. Aunque su pensamiento parece que desde el principio se basa en la convicción que el ente es algo

sobre si y de qué manera pueden relacionarse esos sentidos. Una pregunta que cobró importancia máxima en el pensamiento de Heidegger. Él mismo comenta en la carta a Richardson acerca de la frase central de Aristóteles: “En esta sentencia se esconde la *pregunta* que determina mi camino del pensamiento: ¿cuál es la simple y unitaria determinación de ser cuyo dominio atraviesa todas las múltiples significaciones?”⁸

Si dejamos aparte por el momento – aunque sin olvidarla – esa pregunta que la autointerpretación heideggeriana destaca después de muchos años, quizás podamos seguir con más cautela los pasos del joven Heidegger en la segunda década del siglo XX. Así, el primer texto que Heidegger publicó, después de pasar por unos campos académicos aparentemente irrelevantes,⁹ fue en una revista importante del año 1912. El título de ese texto – no por casualidad – era “El problema de la realidad en la filosofía moderna”, y remitía al famoso problema del mundo exterior.¹⁰

En este artículo Heidegger critica a los filósofos que invocan la noción del “sentido común” para enfrentarse al dicho problema y reclama un tratar “metódico-científico” de la cuestión.¹¹ Heidegger, intentando crear una “base” histórica del problema, menciona que toda la filosofía tradicional, la filosofía de los griegos y de la Edad Media, tenía un modo de pensar realista. “Por primera vez con Berkeley”, dice, “entró la posición del realismo en perturbación”.¹² Y eso tuvo lugar en la fórmula *esse-percipi* de él, es decir, cuando

completamente diferente del ser, sin embargo, dicha diferencia aparece expresamente por primera vez en la forma del concepto de “diferencia ontológica” en el curso de verano 1927 con el título *Gründprobleme der Phänomenologie*.

8 Richardson, W.J. (2003): *Through Phenomenology to Thought*, Fordham University Press, New York, pp. x, ix

9 Ya a partir de 1911 Heidegger había dejado la carrera de teología y se inscribió en el departamento de las Ciencias Naturales y Matemáticas de la Universidad de Friburgo, asistiendo cursos de matemáticas y de ciencias naturales pero también cursos de filosofía, filología y teología. Informaciones y detalles sobre los años de estudio de Heidegger se pueden encontrar en Heidegger, M. (2002): *Supplements*, SUNY Press, New York (edición de John van Buren), pp. 17-25

10 Aquí nos referimos al artículo “Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie”, *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 25 (1912): 353–63, como se publicó de nuevo en la recopilación de los escritos de juventud de Heidegger con el título *Frühe Schriften* editada por Friedrich-Wilhelm von Herrmann (1978) en el primer tomo de la Gesamtausgabe, GA, Bd. 1, S. 1-15. Todas las traducciones de ese volumen que aparecen aquí son por nosotros.

11 GA, Bd. 1, S. 1. En alemán reza: “einer methodisch-wissenschaftlichen Behandlung unserer Frage”.

12 GA, Bd. 1, S. 1-2. “Erst durch Berkeley gerät die Position des Realismus ins Wanken.” Es un elemento raro el hecho de que Heidegger se refiere aquí a Berkeley y no a Descartes como momento crítico para el surgimiento del problema, especialmente si consideramos las varias ocasiones en las cuales Heidegger ha criticado al filósofo francés. Quizás eso se explica por el hecho de que Heidegger remite aquí a la obra de Fr. Klimke con el título *Der Monismus und seine philosophischen Grundlage*, donde se hace, como dice, un análisis extenso sobre los movimientos de “conciencialismo” [Konszientialismus] y de fenomenalismo, los cuales Heidegger examina más

Berkeley identificó el ser con el ser-percibido, lo físico con lo psíquico.¹³ A partir de ese momento, según Heidegger, el idealismo residió en la filosofía moderna, empezando por el escepticismo radical de Hume, pasando por la filosofía trascendental de Kant donde “el problema de la realidad no podía encontrar un sitio en su teoría de conocimiento”,¹⁴ para “culminar al final con el idealismo extravagante de Hegel”.¹⁵

Con todo esto la filosofía se alejaba cada vez más de la realidad, resultando a que la investigación de las ciencias naturales casi volviese la espalda a ella, siguiendo su investigación empírica “con el espíritu de un realismo sano que le ha dirigido a brillantes éxitos”.¹⁶ Heidegger hace destacar la “posición precaria” en la que se sitúa la filosofía en el positivismo de las ciencias y menciona que a la filosofía no le quedó nada más para salvarse que “volver a Kant”.¹⁷

Dos eran las corrientes básicas de la epistemología en aquella época. Por un lado, el fenomenalismo, proviniendo de la filosofía kantiana, aceptaba la posición [*Setzung*] de una realidad independiente de la conciencia humana, pero no aceptaba que esa realidad se pudiera determinar. Por otro lado, el “conciencialismo” [*Konszientialismus*] o “imanentismo” mantenía que no podemos ni poner [*setzen*], ni determinar una realidad independiente de nosotros. Como dijo Külpe, expresando también las preocupaciones intelectuales de mismo Heidegger: “En los umbrales de esa filosofía del futuro ... está el problema de la realidad”.¹⁸

Sin embargo, el hecho de que Heidegger empiece la exposición del problema con una crítica al idealismo no significa que mantuvo la posición de una especie de realismo ingenuo. Al contrario, consideraba como “precipitado” afirmar que los contenidos de la

abajo en el mismo texto.

13 GA, Bd. 1, S. 2. “Mit seinem esse-percipi, dem Ineinssetzen von Sein und Wahrgenommenwerden, behauptet er die Identität des Physischen und Psychischen.”

14 GA, Bd. 1, S. 2-3. “daß in seiner Erkenntnistheorie das Realitätsproblem keinen Platz finden konnte.”

15 GA, Bd. 1, S. 3. “die mit dem verstiegenen Idealismus Hegels am Ende anlangte”

16 *Ibid.* “Gleichzeitig mit dem Aufblühen der modernen Philosophie hat die empirische naturwissenschaftliche Forschung unentwegt ihre Arbeit fortgesetzt im Sinne eines gesunden Realismus, der sie zu glänzenden Erfolgen geführt hat.”

17 *Ibid.*

18 GA, Bd. 1, S. 4. “Auf der Schwelle dieser Philosophie der Zukunft . . . steht das Problem der Realität”

conciencia, en la forma en que se presentan a nosotros, fueran realidades objetivas.¹⁹ Más bien, Heidegger, estando de acuerdo con Külpe, mantenía la posición de un realismo científico que trataba los datos de los sentidos como elementos subjetivos y aceptaba que sólo las ciencias naturales pueden asegurar el mundo “real”. Según la visión de Külpe, el mundo exterior es “el portador de las relaciones externas y legítimas de nuestras impresiones de sentidos”.²⁰ Las ciencias naturales tienen como misión exhibir esas relaciones de la experiencia, aunque, como añade Heidegger tomando distancia de Külpe, “una definición concluyente y adecuada de las realidades puestas como existentes va a ser para siempre una meta inalcanzable” para las ciencias.²¹

En aquel momento Heidegger parece considerar el realismo crítico como la corriente epistemológica que puede contribuir lo máximo para el progreso de la investigación científica y por eso llama a la filosofía aristotélica-escolástica, que “siempre pensaba de una manera realista”, para que contribuyera positivamente a esa dirección.²²

Aunque en 1912 aparecen los primeros signos del diálogo que Heidegger quiere inaugurar entre la filosofía escolástica y la filosofía moderna, esos signos se ven más claramente en una reseña que él escribe en 1914 sobre un libro con el título *Kant y Aristóteles*. El escritor del libro Charles Sentroul era discípulo de Désiré-Joseph Mercier, del prominente filósofo de la escuela de Louvain, una escuela de la corriente neo-escolástica que buscaba ella también un diálogo fructífero con el pensamiento de Kant.²³

En ese texto Heidegger parece apreciar el hecho de que el libro de Sentroul no es una mera recopilación de citas de los dos filósofos, sino “una elaboración libre del material con atención a los problemas”.²⁴ Pero aparte de esto, Heidegger destaca que el

19 GA, Bd. 1, S. 12. “Die Wahrnehmungsinhalte dergestalt, wie sie sich uns darbieten, nach Weise des naiven Realismus als objektive Realitäten zu setzen, wäre ein übereiltes Verfahren.”

20 GA, Bd. 1, S. 13. “wenn er in der Außenwelt „die Trägerin der fremdgesetzlichen Beziehungen unserer Sinneseindrücke“ sieht.”

21 GA, Bd. 1, S. 14. “Eine vollgültige, adäquate Bestimmung der gesetzten Realitäten wird für die Realwissenschaften ein ideales Ziel bleiben.”

22 GA, Bd. 1, S. 15. “Die aristotelisch-scholastische Philosophie, die von jeher realistisch dachte, wird diese neue erkenntnistheoretische Bewegung nicht aus dem Auge verlieren; positiv fördernde Arbeit muß ihr angelegen sein.”

23 Caputo, J. (1982): *Heidegger and Aquinas - An Essay On Overcoming Metaphysics*, Fordham University Press, New York, pp. 26 y 28

24 GA, Bd. 1, S. 49. “zu einer freieren Bearbeitung des Stoffes und Beachtung der Probleme.”

escritor no ha tomado en cuenta suficientemente “los diferentes contextos históricos-intelectuales”²⁵ de los dos filósofos. Por eso, según Heidegger, Sentroul llega a la conclusión que Kant en su pensamiento presupone dogmáticamente la validez de las ciencias matemáticas y naturales, mientras que Aristóteles no presupone nada. Heidegger critica esa posición manteniendo que Aristóteles tiene simplemente presuposiciones diferentes que Kant, dado que el segundo tiene intereses epistemológicos y el primero metafísicos.²⁶ Y, según él, es precisamente esa posición epistemológica aquello que “carece la filosofía aristotélica-escolástica”.²⁷

Esta “inmadurez” epistemológica Heidegger la localiza en un punto del texto donde se hace referencia a la teoría de correspondencia de la verdad. Allí Heidegger critica la visión de Sentroul, según la cual el “ser” de la cópula se considera “como signo de identidad objetiva”, convirtiendo así sin más la relación entre el juicio y las cosas en una relación absoluta, en una identidad.²⁸ Heidegger, resonando la teoría de Hermann Lotze – un filósofo de la lógica del siglo XIX – se pregunta: “¿No está metido el carácter fundamental del “ser” de la cópula en la validez?”²⁹

Esta referencia a un tema central de la lógica – es decir, al “ser” como cópula y a la relación entre las cosas y el juicio que se refleja en ello – no es sin importancia alguna para la dirección que toma el pensamiento heideggeriano en aquellos años. El diálogo que Heidegger quería establecer entre la teoría de conocimiento de Kant y la metafísica de los escolásticos parece pasar por el ámbito de la lógica. Un ámbito que él ya había empezado

25 GA, Bd. 1, S. 49-50. “Jedenfalls hat S. viel zu wenig auf das verschiedene geistesgeschichtliche Milieu geachtet”

26 GA, Bd. 1, S. 50. Con las palabras del mismo Sentroul: “Aquel [Aristóteles] ha mirado sobre todo a lo ente, y él [Kant] a lo actual”. En alemán: “Jener [Aristoteles] hat vor allem auf das Seiende geschaut, dieser [Kant] auf das Wirkliche”. Heidegger remite a la siguiente edición, Charles Sentroul: *Kant und Aristoteles* (Literarische Rundschau, herausgegeben von J. Sauer XL, 1914, Heft 7), aquí de S. 29. Traducimos aquí como “efectivo” el adjetivo “wirklich” tomando en cuenta la distinción que hace el mismo Heidegger y también Kant entre “Realität” (realidad) y “Wirklichkeit” (efectividad). En ese contexto la “efectividad” se refiere a la conciencia y sus contenidos, mientras que la “realidad” a lo que existe independientemente de la conciencia.

27 GA, Bd. 1, S. 53. “Die wissenschaftstheoretische Einstellung fehlt der aristotelisch-scholastischen Philosophie bis heute.”

28 GA, Bd. 1, S. 52. “Das „sein“ der Kopula, „als Zeichen objektiver Identität“ aufgefaßt, verabsolutiert eine „Relation“ (Identität) zu der Urteilsbeziehung.” Heidegger remite a Charles Sentroul: *Kant und Aristoteles* (Literarische Rundschau, herausgegeben von J. Sauer XL, 1914, Heft 7), aquí de S. 78.

29 *Ibid.* “Steckt der Grundcharakter des kopulativen „Seins“ nicht im Gelten?”

explorar, como se ve por una reseña que había escrito en 1912 con el título “Nuevas investigaciones sobre lógica”.³⁰

Allí Heidegger aunque en general comenta los avances de la época en la teoría de la lógica – haciendo referencia a las investigaciones lógico-matemáticas de Frege y la teoría de los tipos de Russell y Whitehead – hace a la vez un intento de trasladar el centro de interés de las cuestiones técnicas de la lógica a su esencia misma. Por eso, casi en el principio del texto Heidegger plantea la pregunta qué es la lógica, para responder justo después que “ya estamos aquí en un problema, la solución del cual queda reservada para el futuro”.³¹

El punto de partida del análisis en este texto – y eso tiene que ver mucho con la influencia de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl – es el problema del psicologismo. Es precisamente sobre la base de este problema que Heidegger ve “la distinción entre actos psíquicos y contenidos lógicos, entre sucesos del pensamiento reales que se desarrollan en el tiempo y el sentido ideal que es idéntico fuera del tiempo, en breve la distinción entre lo que “es” y lo que “vale””.³² Heidegger hace destacar esa distinción, considerándola como fundamental para enseñar la pobreza teórica del psicologismo que quiere reducir el sentido de los juicios en meros actos psico-físicos de la conciencia. Pero por otro lado, reconoce también el problema del platonismo que resulta convertir lo lógico y lo ideal en sustancias metafísicas [*Hypostasierung*].³³ Por eso, siguiendo las dilucidaciones de Hermann Lotze y Emil Lask, de un filósofo neokantiano de Freiburg, Heidegger hace referencia a un “reino de la validez”, una región distinta, la región de lo lógico, la cual tiene que contraponerse tanto a lo ente sensible – incluso a los actos psico-físicos de la

30 GA, Bd. 1, S. 17-43. “Neuere Forschungen über Logik”.

31 GA, Bd. 1, S. 18. “Was ist Logik? Schon hier stehen wir vor einem Problem, dessen Lösung der Zukunft vorbehalten bleibt.”

32 GA, Bd. 1, S. 22. “Grundlegend für die Erkenntnis der Widersinnigkeit und theoretischen Unfruchtbarkeit des Psychologismus bleibt die Unterscheidung von psychischem Akt und logischem Inhalt, von realem in der Zeit verlaufenden Denkgeschehen und dem idealen außerzeitlichen identischen Sinn, kurz die Unterscheidung dessen, was „ist“, von dem, was „gilt“.” Está claro que aquí lo que “es” significa aquello que “es” realmente [*realistisch*].

33 GA, Bd. 1, S. 24. “Typisch für die „Hypostasierung“ des Logischen zum metaphysisch Seienden wird immer Plato bleiben.”

conciencia – como a lo suprasensible y metafísico.³⁴

Según Heidegger, esa tarea nunca se ha cumplido de una manera consciente y consecuente a lo largo de la historia de filosofía hasta el momento de la aparición del tratado *Lógica de la Filosofía* de Emil Lask. Y Heidegger muestra su apreciación a Lask por haber expresado claramente esa demanda, “abriendo al mismo tiempo el camino para una definición conceptual más precisa de la filosofía como ciencia de valores [*als Wertwissenschaft*]”.³⁵

Aunque no está bien claro a qué se refiere Heidegger aquí con la caracterización de la filosofía como *Wertwissenschaft*,³⁶ es obvio que considera el tratado de Lask como un movimiento filosófico importante hacia la dirección de la solución de problemas de la filosofía moderna. Esos problemas, que interesan a lo máximo a Heidegger en aquella época, empiezan, según su consideración, del idealismo de Berkeley y abarcan por un lado a la disputa entre idealismo y realismo, y por otro lado al psicologismo en la lógica como una forma de naturalismo. Así, parece que el reconocimiento y la elaboración concreta por parte de Lask de una región distinta para lo lógico aparece a los ojos de Heidegger como la vía que puede sacar la filosofía del callejón sin salida que se ha metido.

Heidegger describe la filosofía de Lask como un criticismo trascendental-lógico que intenta ampliar y profundizar la lógica trascendental de Kant. Esto se realiza a través de una elaboración particular del problema de categorías. Es decir, Lask, sobrepasando la restricción kantiana del problema de las categorías en lo ente sensible, habla de “un nuevo terreno de aplicación” de las categorías, la filosofía misma. Como comenta Heidegger: “Lask, pues, no pretende otra cosa que una teoría de categorías que va a incluir el todo de lo pensable con ambos sus hemisferios lo ente y lo válido”.³⁷

34 *Ibid.* Esa frase importante en el texto original reza: “Dieses Reich des Geltenden muß jetzt seinem ganzen Umfang nach prinzipiell gegenüber dem Sinnlich-Seienden ebenso wie gegenüber dem Übersinnlich-Metaphysischen in seiner reinen eigenen Wesenhaftigkeit herausgehoben werden”.

35 *Ibid.* “und damit zugleich einer verschärften Begriffsbestimmung der Philosophie als Wertwissenschaft den Weg geebnet.” Heidegger remite expresamente aquí al tratado de Lask de 1911 que su título entero es: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre – Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form*.

36 Quizás Heidegger utilizara este término para hacer referencia a la filosofía como ciencia de la validez y no como ciencia de los valores.

37 GA, Bd. 1, S. 24. “Lask erstrebt also nichts anderes als eine das All des Denkbaren mit seinen beiden Hemisphären Seiendes und Geltendes umspannende Kategorienlehre”

Pero ¿cómo se entiende la idea de la facticidad en este contexto y en qué sentido contribuye a la problemática filosofía?

Primer Capítulo:

La idea de la facticidad y su apropiación por Heidegger

A_La facticidad – Neokantismo y escolástica

Tratamos de ver en esta primera parte del capítulo el modo que desarrolla Lask una lógica transcendental filosófica que incorpora, en cierto sentido, la idea de la facticidad. Lask, interpretando la lógica transcendental de Kant en referencia al lado de los objetos, instituye una relación entre facticidad y logicidad, es decir, reconoce en la región fáctica un cierto carácter lógico, un carácter lógico transcendental. Como vamos a ver, la lógica transcendental de Lask identifica la región de los objetos con la región del sentido y de la verdad, respetando, en *realidad*, el *factum* de que nunca encontramos un objeto sin sentido.

Heidegger adopta una tal visión de la facticidad y ciertos aspectos de la teoría de Lask en su *Habilitationschrift* con la ayuda del punto de vista particular de la escolástica. Allí el *factum* del sentido lógico de los objetos está mirado a través de los conceptos transcendentales que muestran una transcendentalidad plenamente formal. También, con la interpretación de la *Grammatica Speculativa* en la segunda parte de su tratado, Heidegger trata de trazar una conexión entre el nivel categorial-lógico y el nivel de la *realidad* fáctica a través de ciertas estructuras lingüísticas.

§2_La facticidad como una región lógica – Emil Lask

Como vamos a ver, Lask transforma la revolución copernicana de Kant con la ayuda del concepto de la validez de Lotze. Este movimiento filosófico se basa en dos puntos. Por un lado, el contenido lógico se considera como constituido transcendentamente y, por otro lado, se *reconoce* que el carácter efectivo, el carácter fáctico de las cosas tiene siempre una verdad que vale, un cierto carácter lógico, un sentido. Lask trata de ver cómo se relaciona este carácter fáctico del objeto con su carácter lógico.

Así, traza una distinción dentro del objeto entre lo material alógico y la forma lógica que vale. La relación entre los dos elementos se caracteriza como relación

originaria y refleja el *factum* de su sujeción en el objeto, lo cual tiene siempre sentido y, por tanto, es verdadero. Lask identifica las tres regiones, la región de los objetos, la una de la verdad y aquella del sentido. En este contexto, la verdad se conecta con la vida misma, pues en ella vivimos en la claridad de las categorías sin reconocerlo expresamente. Este reconocimiento tiene lugar en la reflexión transcendental donde se revela el carácter formal con lo cual aparece cada vez lo material.

Pero empecemos por la transformación por parte de Lask del pensamiento kantiano.

[i] Lask y la revolución copernicana de Kant

Uno de los problemas con la primera *Crítica* de Kant, que mencionaban muchos filósofos del siglo XIX, era que ella se movía en la dirección de la justificación, o mejor dicho de la fundamentación filosófica, sólo de las ciencias naturales [*Naturwissenschaften*]. Sobre todo las categorías kantianas se limitaban rigurosamente en el ámbito de los sentidos; cosa que dejaba fuera, es decir, sin fundamentación alguna, el gran ámbito de las ciencias del espíritu [*Geistwissenschaften*], la ciencia de la historia más que nada. Es en este contexto que se ubican los esfuerzos de Windelband, de Rickert e incluso de Husserl, a los que se añade también la obra de Lask en el campo de la lógica.³⁸

Pero ¿cómo puede la lógica contribuir al ámbito de la historia?

Lask considera la lógica en general como algo central para la filosofía. Y esto porque es a partir de ella que la filosofía “deriva sus principios de distinción [*Einteilungsprinzipien*]”, algo que “vale sobre todo para la teoría de las categorías [*Kategorienlehre*]”.³⁹ Por eso, él busca “fundamentar y asegurar” lo lógico, “en su

38 Salvo Husserl, los demás se consideran como representantes de la escuela de Baden. Lask se refiere a esos esfuerzos que vienen después del gran descubrimiento de Lotze, en su obra de 1910 con el título “*Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*”, aquí de Lask, E. (1923): *Gesammelte Schriften, Band II*, Mohr Verlag, Tübingen, S. 107-108. Desde aquí remitimos a esta con la forma Lask, *Logik*, GS, Bd. II. La traducción de los fragmentos es por nosotros.

39 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 4. Toda la frase en el original: “Aus Gründen, die hier noch nicht näher anzugeben

verdadera y universal amplitud” en la región de la lógica.⁴⁰ Según Lask, Kant, moviendo en la misma línea con Aristóteles, – quien había sacado las categorías del mundo de los entes sensibles – restringió “la forma categorial en la materia sensible-intuible”,⁴¹ desprendiendo así la lógica de su universalidad.⁴² La lógica, conforme a su esencia, tiene que referirse, para Lask, a todos los ámbitos, tanto al ámbito “sensible” [*Sinnliche*], como a lo “suprasensible” [*Übersinnliche*], lo inteligible.

Sin embargo, esto no quiere decir que Lask desprecia la revolución copernicana de Kant y su limitación crítica. Todo lo contrario, él reconoce lo novedoso del movimiento kantiano, sobre todo en lo que se refiere al dogmatismo. Es decir, frente a aquellos que mantenían que “la objetividad está más allá del entendimiento, del teóricamente comprensible, fuera del contenido de validez lógico [*außerhalb des logischen Geltungsgehalts*]”.⁴³ Según él, lo nuevo y “desatendido” [*Unerhörte*] del pensamiento de Kant consiste en “la traslación [*Überführung*] del concepto de ser a un concepto de la lógica transcendental.”⁴⁴

El problema de una consideración metafísica, como aquella a la que se opone Kant, empieza de Aristóteles. Lask hace destacar que en realidad la teoría de las categorías de Aristóteles nunca se puso en cuestión a lo largo de los años, sobre todo en lo que se refiere a la “expansión [*Ausdehnung*] de la región de prevalecer de las categorías [*des kategorialen Herrschaftsbereichs*]”.⁴⁵ Porque, según Lask, aunque Aristóteles había distinguido rigurosamente [*auf das Schärfste*] lo sensible de lo suprasensible, sin

sind, hat sich das System der Logik dem System der Philosophie überhaupt anzuschmiegen, von dort her letzte Einteilungsprinzipien zu entnehmen. Das gilt vor allem für die Kategorienlehre...”

40 *Ibid.* “Es soll dem Logischen der ihm gebührende Herrschaftsbereich in seiner wahren universalen Weite begründet und gesichert, der Logik,”

41 *Ibid.* “...die seit Kant so berühmte und doch so wenig durchdachte Frage, ob die kategoriale Form auf sinnlich-anschauliches Material eingeschränkt ist oder nicht, von Neuem aufgeworfen.”

42 *Ibid.* Lask ya en las primeras páginas de la introducción se refiere expresamente a la universalidad de lo lógico como meta de su investigación: “Aber lediglich der Umfang und die Weite des Geltungsgebiets der Kategorien, die Universalität des Logischen und zwar der konstitutiven Kategorialform wird hier behandelt”.

43 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 28. Toda la frase en el original: “daß die Gegenständlichkeit jenseits des »Verstandes«, des theoretisch Verstehbaren, außerhalb des logischen Geltungsgehalts gesetzt wird.”

44 *Ibid.* “Das ganz Neue und Unerhörte, was sich noch niemand hatte »einfallen lassen«, besteht vielmehr in der Ueberführung des Seinsbegriffs in einen Begriff der transzendentalen Logik.”

45 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 226. Toda la frase reza: “Da die Frage nach der Ausdehnung des kategorialen Herrschaftsbereichs zu allen Zeiten so wenig Beachtung gefunden hat, so hat bezeichnenderweise auch die Aristoteles-Forschung diesem Punkt fastniemals ihr Interesse zugewandt.”

embargo, puso las dos “esferas” en relación íntima, y esto porque mantuvo “la aplicabilidad de las categorías en ambas esas regiones”.⁴⁶

Kant con su limitación crítica por un lado parece dar una solución definitiva a ese problema, dejando fuera de los límites del entendimiento todo aquello que no es intuible. Pero precisamente este concepto de intuición, el cual está basado en la “sensibilidad”, resulta trasladar al esquema de Kant la misma distinción entre lo sensible y lo suprasensible.⁴⁷ De este modo, según Lask, la limitación kantiana mantiene ella también un cierto elemento dogmático. Y esto porque, para él, la cuestión sobre si “toda metafísica es engaño e ilusión” no es algo que se pueda decidir a través de “la teoría de conocimiento, la lógica, la doctrina de las categorías”.⁴⁸

Pero a pesar de esto, Lask ve en el giro copernicano de Kant un elemento revolucionario. Porque con esto se rompe por primera vez la distinción antigua entre objeto y contenido de verdad, es decir, “de “ser” y “conocer”, de ser y contenido transcendental de conocimiento”.⁴⁹ Así, la versión medieval de la verdad como *adequatio rei et intellectus* adquiere su sentido auténtico, y, de algún modo, se sobrepasa. Y esto porque no se trata aquí de una relación o de una dualidad entre sujeto y objeto, “sino de una relación entre contenido de conocimiento transcendental-lógico y objeto.”⁵⁰ Con Kant, la objetividad de los objetos se reduce a “la objetividad que pertenece al terreno teórico del sujeto o de la razón”.⁵¹ O dicho al revés: “La verdad se traslada [*rückt hinein*] de nuevo

46 *Ibid.* “Und er tut dies in Zusammenhängen, in denen es sich gerade um die Anwendbarkeit der Kategorien auf diese beiden Regionen handelt.”

47 Dejando fuera todo aquello que no es intuible, significa dividir el todo con el criterio de la intuición. Dividir el todo en lo intuible y lo no-intuible. Esto es una expulsión y a la vez un adoptar de la distinción. Y como mantiene Lask un regreso de lo expulsado, es decir, del dogmatismo.

48 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 128. Las dos frases en el original rezan: “Mag darum alle Metaphysik Trug und Wahn sein, so ist jedenfalls irgendwelche erkenntnis- theoretisch-logische Besinnung ohnmächtig, uns davon zu überzeugen. Die Erkenntnistheorie, die Logik, die Kategorienlehre, ist gar nicht die Instanz, die über diese Frage entscheiden könnte.”

49 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 28. “[...]ein Auseinanderfallen, eine Zweiheit von Gegenstand und Wahrheit, von »Sein« und »Erkennen«, von Sein und transzendentelem Erkenntnisgehalt behauptet”.

50 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 29. “Es handelt sich somit hierbei gar nicht um ein Verhältnis zwischen erkennendem Subjekt und Gegenstand, nicht um die Subjekt- Objekt-Zweiheit, sondern um ein Verhältnis zwischen transzendentallogischem Erkenntnisgehalt und Gegenstand.”

51 *Ibid.* “...und zwar auf die dem theoretischen Subjekts- oder Vernunftgebiet angehörende Objektivität, also auf theoretische oder Erkenntnisobjektivität zurückgeführt”

al objeto mismo adentro, es idéntica con ello”.⁵²

A través de esa traslación se aniquila “aquella dualidad entre objetividad y valer lógico”. Dado que el contenido lógico se describe como constituido transcendentamente, “la objetividad de los objetos es vista como venida a la dirección del valer lógico”⁵³ – “su objetividad es verdad valedera”.⁵⁴ Esto es, según Lask, “el mérito copernicano”, es decir, el hecho de que con ese giro “todos los problemas filosóficos, siempre que no caigan en la metafísica de lo suprasensible, se conciben de modo uniforme como problemas de validez [*als Geltungsprobleme*]”.⁵⁵

Así, en este contexto algo tiene un “carácter efectivo” [*Wirklichkeitscharakter*], un “carácter fáctico” [*Tatsächlichkeitscharakter*], siempre que tenga consigo “su coyuntura objetiva [*seine objektive Bewandtnis*], su verdad”.⁵⁶ Para tal consideración, el objeto es siempre verdad valedera que está enfrente de la subjetividad,⁵⁷ es decir, tiene siempre un carácter lógico concreto, tiene sentido.

Ahora bien, con esto Lask llega a prestar atención al lado objetivo del proyecto transcendental kantiano, tratando de evitar el proceso de síntesis subjetiva, y trasladar el enfoque al surgir significativo de los objetos. De este modo, intenta contribuir al movimiento revolucionario transcendental por una vía diferente, y para lograrlo, propone una sustitución de la distinción metafísica central que encontramos en la tradición

52 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 109. La frase entera reza: “Aber auch hier darf nicht die Auseinanderreißung in die beiden Reiche des Gegenstandes und der »Wahrheit darüber« zugelassen werden, sondern die Wahrheit rückt wiederum in den Gegenstand selbst hinein, ist mit ihm identisch.”

53 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 30. Es importante mencionar que Lask hace referencia a la objetividad *de* los objetos [*Gegenständlichkeit an den Gegenständen*] como algo que está al lado de, encima de, “*an*” en alemán – como algo que en general pertenece al objeto como algo puesto o añadido. Toda la frase en el original reza: “Es kommt darum für die Kopernikanische Leistung in letzter Linie darauf an, daß jene Doppeltheit von Gegenständlichkeit und logischem Gelten zerstört, der logische Gehalt als die Gegenständlichkeit ausmachend oder konstituierend, somit als konstitutiver transzendentalogischer Gehalt begriffen, die Gegenständlichkeit an den Gegenständen als auf Rechnung logischen Geltens kommend eingesehen wird.”

54 *Ibid.* Toda la frase es así: “die Gegenstände drehen sich um das logische Gelten, bei den Gegenständen dreht es sich um logisches Gelten, ihre Gegenständlichkeit ist geltende Wahrheit.”

55 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 127. “Diese Klärung bringt die kopernikanische Tat mit sich, daß sie [...] alle philosophischen Probleme, soweit sie nicht in die Metaphysik des Uebersinnlichen fallen, einheitlich als Geltungsprobleme faßt”

56 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 29-30. La frase entera reza: “Der Tatsächlichkeits- und Wirklichkeitscharakter von etwas bedeutet nichts anderes als: es hat seine objektive Bewandtnis, seine Wahrheit damit.”

57 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 30. Lask dice: “»Gegenstand« ist: der Subjektivität entgegengeltende, »entgegenstehende« Wahrheit.”

filosófica; la distinción, que a partir de Platón ha tomado la forma típica de distinción entre sensible y suprasensible, pero en la historia de la filosofía ha sufrido, según él, “mil variaciones”.⁵⁸

En esa dirección Lask encuentra apoyo en “un acto del presente [*Tat der Gegenwart*] liberador y clarificador” para la filosofía. Tal acto sigue “principalmente las sugerencias de Lotze”, y “busca reducir [*zurückzuführen*] de nuevo con una inmensa brusquedad la totalidad de lo pensable en general a una última dualidad”.⁵⁹ Esta dualidad tiene que ver, al fin y al cabo, con la distinción “entre aquello que está ahí y sucede [*was da ist und geschieht*] y ello que vale [*was gilt*] sin necesidad de ser [*sein*]”.⁶⁰

Lask mantiene que ese movimiento filosófico lleva consigo una transformación radical que tiene en realidad un carácter transcendental, cosa que el mismo Lotze había descuidado. Por eso, propone la sustitución de la antigua distinción metafísica por la distinción nueva, reinterpretada de un modo transcendental. Y esto significa distinguir entre los objetos en general que “están ahí” y “suceden”, y las formas lógicas que “valen” y hacen esos objetos comprensibles. Según Lask, Lotze no había reconocido “que es solamente la forma que vale”.⁶¹ Este *reconocimiento*, en vez de convertir dicha distinción en una distinción absoluta, da la oportunidad a Lask de ver cómo se conecta aquello que está ahí y sucede con aquello que vale, cómo se conecta el carácter fáctico de la realidad efectiva con el carácter lógico.

58 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 5. Es muy interesante observar la referencia de Lask a los nombres que esa distinción ha “tomado” en la historia de la filosofía. La frase entera en alemán es: “In tausend Variationen des Namens und des Sinnes hat sich der von Plato vorbildlich ausgeprägte Dualismus, diese Zweisphärentheorie, wiederholt; ist in solchen Gegenüberstellungen wie Sinnliches und Uebersinnliches, αἰσθητόν und νοητόν, sensible und intelligibile, Erscheinung und wahre Wirklichkeit, Erscheinung und Idee, Materie und Form, Materie und Geist, Endliches und Unendliches, Bedingtes und Unbedingtes, Empirisches und Ueberempirisches, Relatives und Absolutes, Natur und Vernunft, Natur und Freiheit, Zeitliches und Ewiges, ausgesprochen worden.” Lask se refiere a todas esas distinciones con los nombres generales de “la teoría de dos esferas” [*Zweisphärentheorie*] o “la teoría de dos mundos” [*Zweiweltentheorie*].

59 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 6. La frase entera reza: “Darum ist es auch eine befreiende und klärende Tat der Gegenwart, daß sie - hauptsächlich an Anregungen Lotzes anknüpfend - die Gesamtheit des überhaupt Denkbaren mit ungeheurer Schroffheit wieder auf eine letzte Zweieitlichkeit zurückzuführen trachtet.”

60 *Ibid.* “auf die Kluft nämlich zwischen Seiendem und Geltendem, Seinsgebiet und Geltungsgebiet, Seinsgebilden und Geltungsgebilden, zwischen der Wirklichkeits- und der Wertsphäre, zwischen dem, was da ist und geschieht, und dem, was gilt, ohne sein zu müssen.”

61 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 36. “Wie denn überhaupt gesagt werden muß, daß Lotze das Gelten zwar klar herausgearbeitet hat, aber ohne zu erkennen, daß es nur die Form ist, die gilt;”

[ii] La lógica transcendental objetiva – de la ambivalencia al *factum*

Pero ¿cómo combina Lask el elemento revolucionario del pensamiento kantiano, según el cual el objeto se considera como una verdad que vale para el sujeto, con el hecho de que, según él, no es, en *realidad*, el objeto, sino la forma lógica aquello que vale – y además sin la mediación de una síntesis subjetiva?

Vimos que Lask hace destacar en el movimiento transcendental de Kant la traslación del concepto de la objetividad al ámbito de la lógica. Con tal traslación, aquello que pertenecía a los objetos por antonomasia, es decir, su “objetividad” [*Gegenständlichkeit*], se convierte en “contenido lógico” [*logischer Gehalt*]. “La región de los objetos”, dice Lask, se divide ahora “en el momento de la objetividad y en aquello que es objetual [*gegenständlich*]”.⁶² Pero así, la región de los objetos por primera vez adquiere una parte que no es simple y estrechamente objetual, sino lógico. Por tanto, Lask mantiene que la región de los objetos se divide en la masa alógica y en lo lógico que está como “mero momento” por encima de ella [*liegt über*].⁶³ Como decía él, “lo alógico-sensible [*das Alogisch-Sinnliche*] ni vale, ni puede “significar” algo, sino que sólo puede estar en una forma que vale [*in geltender Form*], en la esfera lógica, para que pueda estar afectado [*betroffen*] por la forma categorial”.⁶⁴

Sin embargo, con las palabras de Lask, “la región objetiva está en efecto articulada! No hay por así decirlo masa amorfa, masa sin forma! Tiene “forma”! Y por cierto lo válido [*das Geltende*] es la “forma” en ella.”⁶⁵ Dicho de otro modo, nunca encontramos en la

62 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 31. Lask se refiere aquí a una división, una *Spaltung*, de la región de los objetos. La frase entera es: “Es spaltet sich so das Reich der Gegenstände in das Moment der Gegenständlichkeit und in das, was gegenständlich ist, ins Sein und in die seienden Inhalte oder kurz ins Sein und ins Seiende, in die Dinghaftigkeit und ins Dinghafte, in die kausale Notwendigkeit und ins kausal Verbundene.”

63 *Ibid.* “Das Logische liegt als ein bloßes Moment über einer alogischen Masse.”

64 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 36. La frase entera reza: “Wie denn überhaupt gesagt werden muß, daß Lotze das Gelten zwar klar herausgearbeitet hat, aber ohne zu erkennen, daß es nur die Form ist, die gilt; dagegen das Alogisch-Sinnliche weder gelten noch etwas »bedeuten« kann, sondern nur in geltender Form, in der logischen Sphäre zu stehen, von kategorialer Form betroffen zu werden vermag;” Traducimos el término “betroffen” como “afectado”, como cuando alguien está afectado por una enfermedad. Es decir, hay una relación íntima entre lo afectado y aquello que lo afecta (quizás no sea apropiada la matiz pasiva aquí), y también se da una sensación de encuentro y azar. La expresión en alemán es: “betroffen sein/werden von etwas/jedermann”.

65 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 32. “Das objektive Reich ist in der Tat artikuliert! Es ist keine gleichsam amorphe, keine formlose Masse! Es hat »Form«! Und zwar das Geltende ist die »Form« daran.”

realidad, o mejor dicho en la vida, en la facticidad, un objeto como masa amorfa, un objeto que no tenga forma lógica, que no tenga sentido. Y esto es un *factum* que no se puede negar y, por tanto, se convierte por Lask en condición central de su lógica.⁶⁶ Desde el punto de vista que ofrece el concepto de la validez considerado transcendentamente, algo es un objeto en la medida que tiene una forma lógica que vale.

Pero tampoco encontramos la forma misma sola en algún sitio separado. Como comenta Lask, “no hay valer que no sea un valer acerca de, un valer respecto a, un valer-para [“*ein Hingelten*”].”⁶⁷ En este sentido, el “contenido de validez” [*das Geltungsgehalt*] se concibe de algún modo por Lask como algo vacío que encuentra cumplimiento [*Erfüllung*] por un “material” [*Material*] o un “contenido” [*Inhalt*].⁶⁸ Lask habla aquí de una “relación originaria”, una “*Urverhältnis*”, entre forma y contenido. Como destaca él, “la forma que vale-para [*hingeltend Form*] indica al contenido, y los contenidos están en la forma”⁶⁹

Para describir la relación originaria entre la forma que vale y la materia, Lask va contra a la idea habitual según la cual el conocimiento *forma* lo material. Más bien, para él, lo material “está afectado [*ist betroffen*] en sí por la forma lógica”.⁷⁰ Pero, este *estar-afectado* [*betroffen werden*] que pertenece a lo material no tiene un carácter puramente pasivo. Por el contrario, Lask declara expresamente que “el momento que diferencia la forma no se halla en el lado de lo válido mismo, sino que viene de la dirección de aquello que está afectado [*betroffen wird*] por la forma que vale-para, de allí adonde ella indica, es decir, de la dirección del hallado externamente [*des außerhalb Liegenden*], de lo material.”⁷¹

Tenemos aquí un elemento peculiar que caracteriza la articulación de la relación

66 Como vamos a ver este *factum* cobra importancia máxima para el pensamiento de Heidegger también.

67 *Ibid.* “Es gibt kein Gelten, das nicht ein Gelten betrifft, ein Gelten hinsichtlich, ein Hingelten wäre;”

68 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 33. “Geltungsgehalt ist bloße leere, der Erfüllung mit »Material« oder »Inhalt« harrende Form.”

69 *Ibid.* “Form weist hingeltend auf Inhalt hin, und Inhalte stehen in der Form.”

70 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 69. La frase entera reza: “Nicht etwa vom Erkennen geformt und hineingestellt wird jedoch das Material, sondern an sich ist es betroffen von logischer Form, so wahr logischer Gehalt an sich Hingeltungsgehalt ist.”

71 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 58. “Die Antwort auf diese Frage wird im folgenden durch eine Theorie gegeben, wonach das die Form differenzierende Moment nicht auf seiten des Geltenden selbst liegt, sondern auf Rechnung dessen kommt, was von der hingeltenden Form betroffen wird, worauf sie hinweist, also auf Rechnung des außerhalb Liegenden, des Materials.”

originaria. Por un lado, el concepto de la *Hingeltung*, de la validez-para parece mentar a un elemento activo de la forma lógica. Pero por otro lado, y precisamente por el “principio de diferenciación” [*Differenzierungsprinzip*], la forma lógica se diferencia de cualquier otra no por sí misma, sino de lo material que está afectado por ella. Y es en ese sentido que tenemos que comprender la expresión “*betroffen werden von*”, “estar afectado por”, que hace uso Lask para hablar de la relación entre lo material y la forma. Una relación que va más allá de la actividad o la pasividad de sus componentes y, por tanto, se destaca precisamente en cuanto relación, en cuanto *factum* del mismo atar entre los dos.

Pero este elemento, por así decirlo activo y pasivo a la vez, es algo que el mismo Lask alumbra de varias maneras. Como por ejemplo cuando caracteriza la forma lógica como una envoltura [*Hülle*], o una corteza [*Kruste*], mencionando que ella “no es otra cosa que una envoltura que protege y consolida, por la cual lo alógico está rodeado, cercado firmemente, como por un soporte lógico, está abrazado como por una corteza lógica.”⁷²

Y si la forma lógica es una envoltura de la materia, esto significa que la “mera materia [*das bloÙe Material*] [...] está señalada como lógicamente desnuda.”⁷³ Lask se refiere a una “desnudez lógica” [*lógische Nacktheit*], remitiendo a la frase kantiana correspondiente, según la cual, “forma sin contenido está vacía, contenido sin forma está desnudo.”⁷⁴ Pero más que eso, una envoltura tiene que tener una textura, tiene que ofrecer algo a la apariencia de la cosa. A esto Lask responde hablando de una “claridad” [*Klarheit*] que ofrece la forma lógica a su contenido. Por eso, él afirma que “estar en categoría significa lo mismo como estar en claridad.”⁷⁵

72 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 69. “Nichts anderes als eine schützende, verfestigende Hülle, wovon das Alogische wie von einem logischen Halt umschlossen, fest umlagert, wie von einer logischen Kruste umfangen ist.” En concreto Lask aquí se refiere al “estrato categorial constitutivo” [*die konstitutive Kategorienschicht*], es decir, a conceptos como objetividad [*Gegenständlichkeit*], ser [*Sein*], existencias objetivas [*objektiver Bestand*], efectividad [*Wirklichkeit*], realidad [*Realität*], existencia [*Existenz*]. Pero justo antes había mencionado que lo mismo vale para todo lo lógico. Dice: “Den Betreffs- und Hinsichtlichkeitscharakter alles Logischen muß man sich hierbei gerade für die oberste, für die konstitutive Kategorienschicht und so für das Seinsmoment klar machen.”

73 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 74. La frase entera es: “Dagegen soll das bloÙe Material in seiner Unbetroffenheit, Nichtumschlossenheit durchs Logische, in seiner Nichtumhülltheit und BlöÙe hinsichtlich des Logischen, als logisch unberührt oder als logischnackt bezeichnet werden.”

74 *Ibid.* “Das Analogon des Kantischen Ausspruchs würde somit lauten: Form ohne Inhalt ist leer, Inhalt ohne Form ist nackt.”

75 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 76. “Das kategoriale »Besiegelt«, Etikettiertsein, das in Kategorien Stehen ist gleichbedeutend mit in Klarheit Stehen.”

Sin embargo, Lask no mantiene que existe una “plena iluminación” [*Verklärung*] del contenido alógico por parte de la forma. Lo material sólo está “alumbrado y aclarado por alrededor”, no está “translucido” por la forma lógica.⁷⁶ Para él, la materia como tal mantiene su irracionalidad esencial, su imposibilidad de ser racionalizada [*Nichtrationalisierbarkeit*],⁷⁷ es esencialmente “impenetrable” [*undurchdringlich*] por la forma lógica y, por tanto, “no-analizable” [*unauflöslich*] por lo lógico. La materia se da como un “hecho dado” [*Gegebenheit*], como una situación dada para lo lógico. Se da como un *factum*, se da sin más, sin que podamos ir detrás de este darse.⁷⁸

De este modo, Lask logra transformar la tesis copernicana de Kant. Si según ella el objeto es una verdad que vale para el sujeto a través de una síntesis subjetiva, para Lask, el objeto es algo que vale no por una síntesis, sino porque es una sujeción entre una forma que vale y un contenido, porque es una relación originaria. Así, la región de la verdad se convierte en una estructura compuesta de combinaciones de forma y materia.⁷⁹ Y el “sentido” [*Sinn*] – que se denomina como “el todo, en el cual la forma por sí misma vacía y necesitada de suplemento comparece con su cumplimiento del contenido” – se considera ello también como una “unión” [*Ineinander*] y “sujeción” [*Verklammerung*] de forma y materia.⁸⁰

Para la lógica transcendental de Lask las tres regiones coinciden. “La región objetiva, así además la región de la verdad,..., es una región del sentido”, dice Lask.⁸¹ En

76 *Ibid.* Traducimos así los verbos “umleuchten”, “umklären” y “durchleuchten” respectivamente. Toda la frase reza: “Daß sich Klarheit über etwas verbreitet, läuft immer darauf hinaus, daß ein Etwas vom kategorialen Klarheitsmoment berührt, lediglich von Klarheit umgeben; nicht von Klarheit durchleuchtet; sondern nur umleuchtet, nicht verklärt, sondern nur umklärt wird.”

77 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 77. Lask pone en contraste la no-racionalidad como la situación de ausencia del contenido lógico con la imposibilidad de ser-racionalizada como característica de la materia alógica. Dice: “Jetzt dagegen wird die Irrationalität nicht im Sinne der Nicht-Rationalität, sondern der Nicht-Rationalisierbarkeit gemeint, wobei also das funktionelle Form-Material-Verhältnis zugrunde liegt.”

78 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 76. Concretamente explica con los conceptos siguientes la irracionalidad de la materia: “Man kann die Undurchdringlichkeit, Unbegreiflichkeit und Unverklärbarkeit, diese »Gegebenheit« und Unauflöslichkeit fürs Logische, auch als die Irrationalität des Materials bezeichnen.”

79 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 34. “Das Reich der Wahrheit zeigt von jetzt an den einheitlichen Typus des aus Form und Material sich zusammensetzenden Gefüges.”

80 *Ibid.* La frase entera reza: “Das Ineinander, die Verklammerung von Form und Material, das Ganze, in dem die für sich leere und ergänzungsbedürftige Form mitsamt ihrer inhaltlichen Erfüllung auftritt, soll als Sinn bezeichnet werden.”

81 *Ibid.* “Das objektive Reich, also auch das Reich der Wahrheit, von dem die Einleitung sprach, ist ein Reich des »Sinnes«.”

este contexto, tanto el sentido, como la verdad se consideran como la sujeción de “un sensible-óntico-temporal que está afectado por forma atemporal, un contenido de validez junto con aquello respecto al cual vale.”⁸² Por tanto, las verdades son atemporales sólo respecto a las formas que valen. Comenta Lask: “Las verdades como un todo no son para nada algo atemporal, sino un atemporal respecto a un no-atemporal que está afectado por el primero.”⁸³ Frente a una idealización de tipo platónico, Lask mantiene que la verdad concebida como combinación de forma y materia es algo temporal. Y esto porque “sólo en las formas teóricas se mete la atemporalidad e insensibilidad del todo de la región de verdad.”⁸⁴

Ahora bien, como se puede ver, la verdad contiene una “ambigüedad”,⁸⁵ una dualidad que se debe a su composición de combinaciones, de sujeciones de forma y materia.⁸⁶ Según Lask, la verdad trata siempre “de una estructura materia-forma, del estar-afectado, de ser-aprehendido, de ser-válido de una materia a través de forma lógica”.⁸⁷ Y por eso, la tarea de la lógica transcendental es distinguir entre “el título de la forma lógica y el todo del contenido [*aus dem All der Inhaltlichkeit*], determinar la parte de lo lógico del contenido total [*an der Gesamtinhaltlichkeit*], llevar a cabo la demarcación entre lo lógico y lo alógico.”⁸⁸

Para hacer esto, Lask utiliza el concepto del significado [*Bedeutung*]. Según la lógica transcendental, “algo” [*Etwas*] que es, es como ello es y no como es otro distinto, es decir, se da con un significado particular. El significado de una cosa, de un “algo”, no

82 *Ibid.* “ein Sinnlich- Seiend-Zeitliches von zeitloser Form betroffen, ein Geltungsgehalt mitsamt dem, hinsichtlich dessen er gilt.”

83 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 35. “Die Wahrheiten als Ganzes sind gar nicht ein Zeitloses, sondern ein Zeitloses hinsichtlich eines davon betroffenen Nicht-Zeitlosen.”

84 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 36. “In der theoretischen Form allein steckt die Zeitlosigkeit und Unsinnlichkeit des ganzen Wahrheitsreiches.”

85 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 39. “Im Wahrheitsbegriff läßt sich jetzt eine Doppeldeutigkeit entdecken.”

86 *Ibid.* “Man kann aber vom formalen Wahrheitsgehalt, von der bloßen leeren kategorialen Wahrheitsform, die Wahrheit in concreto, die materialiter angesehene Wahrheit, [...], unterscheiden.”

87 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 38-39. La frase entera reza: “Aus diesen beiden Sätzen folgt, daß es sich bei Wahrheit stets um ein Form-Material-Gefüge, um das Betroffensein, Umfaßtsein, Umgoltensein eines Materials durch logische Form handeln muß.”

88 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 38. “Es wird darum die höchste Angelegenheit der Logik sein, den Feingehalt an logischer Form aus dem All der Inhaltlichkeit herauszusondern, den Anteil des Logischen an der Gesamtinhaltlichkeit zu bestimmen die Abgrenzung zwischen dem Logischen und dem Alogischen vorzunehmen.”

puede proceder de otro lugar sino de la esfera de validez. Pero aquello que pertenece a la esfera de validez, es decir, las formas lógicas, las categorías, no es algo individual, tiene un carácter general, se refiere a muchas cosas particulares. El papel de “mediador” [Mittler] entre las formas generales y las cosas particulares, según Lask, lo tiene el concepto del significado.⁸⁹

Pues, si el significado de una cosa particular, de un objeto, viene de la esfera de validez, entonces viene de aquello que Lask llama “forma categorial individual y concreta” dentro de la cual una cosa está, siempre que existe.⁹⁰ Pero aquello que hace que se convierta la forma categorial general – la cual muestra, según Lask, un excedente de significado [Bedeutungsüberschuß]⁹¹ – en una forma categorial individual, no puede provenir de la esfera de validez, sino de aquello que no pertenece a ella, es decir, de lo material. Así, Lask mantiene que es la singularidad [Besonderheit] de lo material el “momento que determina el significado”,⁹² aunque el significado mismo no sea algo material. De este modo, “el momento de significado [Bedeutungsmoment] es el *principium individuationis*”, es el principio que ayuda introducirse la pluralidad [Vielheit] en la esfera de validez.⁹³ Y es por eso que Lask habla de la forma teórica general como una “coyuntura objetiva concreta [besondere objektive Bewandtnis] que tiene que ver directamente con la materia sensible.”⁹⁴

Ahora bien, si cada cosa que *es* en general está en una forma categorial, es decir, viene con un significado, esto significa que nuestro relacionarse con las cosas está *ya*

89 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 60. “ein Mittleres zwischen der reinen Geltungsartigkeit und dem außerhalb Liegenden.” Como vamos a ver también Escoto habla de una mediación semejante.

90 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 125. Lask se refiere aquí al carácter ilimitado de la verdad [“*Schrankenlosigkeit der Wahrheit*”]. “...daß alles, soweit und sowahr es ein Etwas und nicht ein nichts ist, kategorial betroffen ist, in logischer Form steht.” Sobre la “forma categorial individual y concreta” [Die bestimmte kategoriale Einzelform] Lask habla en Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 59.

91 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 60.

92 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 59. “Entsprechend wird die Bestimmtheit des Materials, aber nicht dessen gesamte Bestimmtheit, sondern nur diejenige Besonderheit an ihm, auf die eingeengt die geltende Form gerade zu dieser bestimmten Einzelform sich zuspitzt, als das bedeutungsbestimmende Moment bezeichnet werden dürfen.”

93 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 61. “Das Bedeutungsmoment ist das principium individuationis, das Prinzip der Vielheit in der Geltungssphäre.”

94 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 69. La frase entera reza: “Es ist allerdings nicht die theoretische Form überhaupt, die Wahrheit überhaupt, die darin vorliegt, sondern es ist die besondere Wahrheit, die besondere objektive Bewandtnis, die es gerade mit dem sinnlichen Material hat.”

dentro de un ámbito de sentido. Lask afirma que en la vida cotidiana, en la vida preteórica, nuestro conocimiento está “en la entrega [*in der Hingabe*] del objeto de ser [*an den Seinsgegenstand*],⁹⁵ de la materia afectada categorialmente, con la cual permanece desconocido el carácter de validez de la forma y en correspondencia el carácter de sentido del todo objeto.”⁹⁶ En la vida más bien vivimos en la claridad de las categorías sin reconocerlo expresamente. Cosa que se hace en la reflexión transcendental.

Según Lask, en la vida cotidiana donde nos ocupamos prácticamente con las cosas, tratamos de los objetos como algo “material”, sin darse cuenta de su “forma” lógica.⁹⁷ Aquello que hace visible por primera vez la forma del objeto viene junto con un cierto tematizar teórico de ello.⁹⁸ Ese proceso es por excelencia la “práctica” de la ciencia empírica, que se encarga precisamente de “vestir” los objetos con una cierta forma teórica, con una categoría.⁹⁹ La categoría científica echa luz al objeto, lo convierte en objeto científico. Pero el objeto como sentido [*Sinn*], como una sujeción concreta entre forma y materia, se revela sólo en la reflexión transcendental, la cual hace su tema las categorías mismas.

Describiendo el proceso del tratar el tema de las categorías por parte de la lógica

95 Es imprescindible mencionar que Lask con el término “*Seinsgegenstand*” mienta a los objetos de la región de lo ente, los cuales investigan las ciencias naturales y a los cuales se refieren sus conceptos. Por eso más abajo de la frase citada dice que el ser no se identifica de ningún modo con el valer, sino con un “algo” que vale. La frase en el original reza: “Das Sein wird lediglich mit einem Geltenden, also die Form des Seinsgegenstandes mit einem Material des Geltungsgegenstandes, somit das Sein keineswegs mit dem Gelten, wohl aber mit einem Etwas, was da gilt, mit dem, dem Gelten zukommt, identifiziert.” En Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 122. Crowell traduce el término *Seinsgegenstand* de Lask como “physical thing” y en otro caso como “existing object”. Véase Crowell, S. G. (2001): *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning – Paths toward Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, p.45 y 84 respectivamente.

96 En Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 122. “Jenes Erkennen bestand in der Hingabe an den Seinsgegenstand, an kategorial betroffenes Material, wobei aber der Geltungscharakter der Form und entsprechend der Sinncharakter des ganzen Gegenstandes unerkant blieb.”

97 *Ibid.* Refiriéndose al conocimiento de la vida cotidiana Lask dice: “Im Erkennen wird ja stets nicht der Gegenstand, sondern nur das Gegenstandsmaterial erkannt”. Lask mantiene que también Kant reconocía una cierta “ceguera lógica” en la mera subjetividad vivida. Dice: “Diese beiden Bilder erklären sich daraus, daß Kant von der erlebenden Subjektivität ausging und deshalb das bloße begriffslose »Anschauen«, bei dem es gleichsam kein Auge gibt für das hineingeltende begreifliche Logische, blind nannte.” En Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 73.

98 Sin embargo, es importante mencionar que Lask considera como una construcción abstracta una vida práctica completamente ateorica. En Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 186. “Das gänzlich atheoretische Verhalten ist ein Abstraktionsgebilde.”

99 De este modo las cosas “materiales” de nuestra vida practica se convierten según Lask en objetos del conocimiento, de la ciencia, en verdades científicas. Lask dice: “räumlich-zeitliche Gegenstände sind Wahrheiten, physische Gegenstände sind physikalische Wahrheiten, astrische astronomische, psychische psychologische Wahrheiten usw.” En Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 41.

transcendental, Lask se refiere a una especie de edificación en pisos [*Aufbau*] que corresponde a las formas.¹⁰⁰ Según él, en la base está la materia sensible, la “materia originaria” [*Urmaterie*], la πρώτη ὕλη, la cual se forma en la categoría “ente” [*Seiende*].¹⁰¹ Pero el “ente”, como algo ya formado categorialmente, puede tener el papel de lo “material” para categorías más altas, como por ejemplo para las categorías culturales de la ciencia de historia. Al final, todas estas categorías tienen el papel de lo material para crear el objeto de la lógica transcendental junto con la forma originaria, la *Urform*, es decir, la validez.¹⁰² Así el objeto de la lógica transcendental es precisamente las categorías mismas acerca de su validez.

Sin embargo, dado que las categorías no afectan el objeto materialmente, no hacen una síntesis de lo material, el objeto queda *materialiter* el mismo objeto para todos esos niveles. Las categorías reflejan sólo las formas que abrazan lo material.¹⁰³ Así, – y esto es muy importante para la consideración heideggeriana sobre todo en *Ser y Tiempo* – la reflexión transcendental considera sólo el carácter formal con lo cual aparece cada vez el mismo material y, por eso, de algún sentido abraza el carácter de sentido del objeto como un todo. La lógica transcendental se ocupa de la forma categorial del objeto, trae a la vista el objeto en su “verdad”, en su “sentido”. De este modo, las categorías lógicas reflexivas, es decir, las categorías filosóficas, como “objetualidad, ser, subsistencia objetiva [*objektiver Bestand*], efectividad [*Wirklichkeit*], realidad [*Realität*], existencia”, se revelan como una “coyuntura objetiva concreta”.¹⁰⁴

100 En Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 50. “Es entstünde möglicherweise ein ganzer Aufbau von Formen, in dem jede Form zwar nach unten Form, nach oben aber Material wäre.”

101 En Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 71 Lask llama al “ente” como *Gebietskategorie*, como categoría del terreno sensible. “Sie ist die Kategorie für die ganze Sphäre des Sinnlichen, das durch sie zum Seienden wird. Sie sei darum die »Gebietskategorie« genannt.”

102 En Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 98. Así como Lask llama al “ente” como *Gebietskategorie* del terreno sensible, nombra también, de un modo “análogo”, la “validez” como *Gebietskategorie* de lo lógico. “Es wird zunächst nach einem konstitutiven Analogon der Gebietskategorie des Seins zu fahnden sein.” Y más abajo: “Mit anderen Worten, es müßte sich eine der Seinsgegenständlichkeit analoge oberste Gegenstandsform für das unsinnliche Material antreffen lassen”.

103 En Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 69. “Nicht etwa vom Erkennen geformt und hineingestellt wird jedoch das Material, sondern an sich ist es betroffen von logischer Form, so wahr logischer Gehalt an sich Hingeltungsgehalt ist.”

104 *Ibid.* Lask lo afirma esto a través de una pregunta retórica: “Was ist Gegenständlichkeit, Sein, objektiver Bestand, Wirklichkeit, Realität, Existenz anderes als jene besondere objektive Bewandtnis, die es mit der sinnlich alogischen Inhaltsmasse hat?”

Así, para Lask, la lógica transcendental es la “auto-reflexión y la autoconciencia de la filosofía misma”,¹⁰⁵ y, por eso, se considera como πρώτη φιλοσοφία. La reflexión transcendental que se basa en la tesis copernicana no es un “punto de vista” [*Gesichtspunkt*] lógico-epistemológico “unilateral”.¹⁰⁶ Más bien, esta misma reflexión, transformada por el concepto de validez, “revela la esencia [*Wesen*] del ser, de la objetualidad, de la efectividad, y no hay punto de vista [*Standpunkt*] alguno, para que pueda manifestarse de otro modo.”¹⁰⁷

§3_La apropiación del carácter lógico de la facticidad por Heidegger

Heidegger, en cierto sentido, sigue la empresa filosófica que empezó Lask, – es decir, el intento de describir el carácter lógico del sentido fáctico – transformándola con la ayuda de la filosofía de la escolástica. En concreto, la particular facticidad del *factum* del sentido lógico, su identificación con la región de la verdad y la región de los objetos, se ven ahora a través de los conceptos transcendentales de la escolástica que muestran una transcendentalidad particular en el sentido de que atraviesan formalmente todos los objetos fácticos.

Aparte de esto, Heidegger en la segunda parte del tratado ve la necesidad de rastrear esta sujeción entre lo lógico y lo fáctico en ciertas formas lingüísticas. La *Grammatica Speculativa* le ayuda a tratar de encontrar huellas de tal sujeción en una gramática general del lenguaje. En el llamado *Schluss*, la conclusión añadida a la *Habilitationschrift*, Heidegger ve la necesidad de ir más allá y continuar la investigación hacia la dirección del sujeto viviente y fáctico.

105 En Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 210. “Diese Logik ist die Selbstbesinnung und das »Selbstbewußtsein« der Philosophie selbst, sie erhebt das ins »Bewußtsein« und in Klarheit, worin alles übrige philosophische Erkennen bloß wissenschaftlich »lebt«.”

106 En Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 30-31. “Der Sinn der Kopernikanischen These ist: theoretischer Gehalt und nichts anderes steckt nun einmal in Realität, Dinghaftigkeit und kausalem Zusammenhang. Man bescheidet sich nicht etwa damit, zu meinen: so verhalte es sich unter einseitig erkenntnistheoretisch-logischen »Gesichtspunkten«.”

107 En Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 31. “Vielmehr mit dem Aufweis seines theoretischen Geltungscharakters ist das Wesen von Sein, Gegenständlichkeit, Wirklichkeit enthüllt, und es gibt gar keinen Standpunkt, auf dem es anders erscheinen könnte.”

Pero empecemos por los conceptos transcendentales.

[i] Las categorías transcendentales en la *Habilitationschrift*

Heidegger en la *Habilitationschrift* de 1915 incorpora ciertos elementos de la teoría de Lask, inaugurando a la vez un diálogo entre la filosofía neokantiana y la escolástica.¹⁰⁸ La meta expresa del tratado no era otra que “conocer, de qué trata la gramática (como teoría del significado) en el sentido de Escoto”.¹⁰⁹ Pero para hacer esto, Heidegger se encuentra ante la necesidad de conocer el “terreno de objeto” [*Gegenstandsgebiet*] de esa gramática – que no es otro que el terreno de la facticidad – como algo “particular” [*eigentlich*].¹¹⁰ Así la primera parte del tratado tiene que ver con la teoría de las categorías de Duns Escoto, *die Kategorienlehre* y, en concreto, se refiere a los conceptos de *unum* y *verum*, dos de los llamados transcendentales de la filosofía escolástica; aquella especie de categorías que sobrepasan, es decir, están por encima de las diez categorías de Aristóteles.

Lo que pretendía hacer Heidegger allí no era analizar esas categorías o sus numerosas elaboraciones en la Edad Media, sino enseñar “una característica categorial de las regiones de la efectividad [*der Wirklichkeitsbereiche*] y la aun precedente primera distinción [*Auseinanderhaltung*] de ellas”. Una vez que se alcanzara esto, las categorías aristotélicas se iban a manifestar “sólo como una determinada clase de una determinada región y no como las categorías por excelencia”.¹¹¹ De este modo, según las palabras de

108 El título original de la *Habilitationschrift* es *La doctrina de las categorías y del significado de Duns Escoto*. En alemán: *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*.

109 Se trata aquí de la *Grammatica speculativa sive de modis significandi*. Unos años después de la publicación del tratado de Heidegger, Martin Grabmann mostró que la *Grammatica* no era obra de Duns Escoto, sino de Tomás de Erfurt. Esto no cambia la esencia de la investigación de la *Habilitationschrift*. Por eso, nosotros vamos a seguir los pasos del análisis de Heidegger, utilizando en todos los casos el nombre de Escoto.

110 GA, Bd. 1, S. 210. “Wir wollen wissen, was die Grammatik (als Bedeutungslehre) im Sinne des Escoto bearbeitet; ihr Gegenstandsgebiet soll als ein eigentliches erkannt werden.”

111 GA, Bd. 1, S. 211. La frase entera en el texto original reza: “Unsere Aufgabe einer kategorialen Charakteristik der Wirklichkeitsbereiche und die noch vorgängige erste Auseinanderhaltung derselben reicht viel weiter, so zwar, daß die aristotelischen Kategorien nur als eine *bestimmte Klasse eines bestimmten Bereiches* erscheinen und nicht als *die Kategorien schlechthin*.”

Heidegger, así aparece “esbozado” ante nosotros “el *todo de lo pensable en la claridad*”.¹¹²

Aquello que Heidegger reconoce desde el principio del tratado es que uno no puede hablar sobre las regiones de la efectividad empezando por una “vía deductiva apriorica”. Lo único que puede hacer es empezar por “consideraciones generales”¹¹³. Porque incluso cuando no sabemos nada acerca de dichas regiones, “un algo está enfrente de nosotros, un objeto [*Gegenstand*].”¹¹⁴ Y precisamente de ahí es de donde tenemos que empezar, de este *factum* innegable, de este algo [*Etwas*].

Así, todo que está en nuestro alrededor, como algo que está fuera de nosotros, enfrente de nosotros, es un objeto. Cada cosa, independientemente de cómo es, si es grande o pequeña, roja o azul, primariamente es un objeto. Según la expresión medieval, “*primum objectum est ens ut commune omnibus*”. Dice Heidegger: “En cada objeto de conocimiento es dado ese *ens* ... cada objeto en general es ... un *ens*.”¹¹⁵

De este modo, antes de cualquiera determinación categorial, lo objetual [*das Gegenständliche*] se da como un algo [*ein Etwas*]. Por eso Heidegger afirma: “El *ens* significa así el sentido total [*der Gesamtsinn*] de la esfera de los objetos *en general*, el momento duradero en lo objetual, es la categoría de las categorías.”¹¹⁶ El *ens* es un *maxime scibile*, eso que se conoce “originaria y primariamente” [*uranfänglich*], y “caracteriza el elemento originario [*Urelement*] de lo objetual, o sea la *objetualidad* [*die Gegenständlichkeit*].”¹¹⁷ En términos transcendentales modernos, el *ens* es “la condición de posibilidad del conocimiento de objeto en general.”¹¹⁸

Pero a la vez, como la primera determinación categorial, el *ens* presenta algo

112 GA, Bd. 1, S. 212. “und das *All des Denkbaren* in der Klarheit umrissen vor uns haben ”

113 GA, Bd. 1, S. 214. “Wenn eben gesagt wurde, es lasse sich auf apriorisch deduktivem Wege nichts über die Wirklichkeitsbereiche, ihre Artung und Zahl ausmachen, so kann man doch von allgemeinen Überlegungen ausgehen;”

114 *Ibid.* “steht uns ein Etwas gegenüber, ein Gegenstand.”

115 *Ibid.* “In jedem Erkenntnisgegenstand ist dieses Ens gegeben ... so ist jeder Gegenstand *überhaupt* ... ein Ens.”

116 GA, Bd. 1, S. 214-215. “Das Ens bedeutet somit den Gesamtsinn der Gegenstandssphäre *überhaupt*, das sich, durchhaltende Moment im Gegenständlichen, es ist die Kategorie der Kategorien.”

117 GA, Bd. 1, S. 215. “Ein maxime scibile ist, was uranfänglich gewußt wird; ... und charakterisiert das Urelement des Gegenständlichen, die Gegenständlichkeit nämlich.”

118 *Ibid.* “Das Ens, als maxime scibile in der genannten Bedeutung gefaßt, bedeutet nichts anderes als die *Bedingung der Möglichkeit von Gegenstandserkenntnis überhaupt*.”

“último” [*Letztes*] y “supremo” [*Höchstes*].¹¹⁹ La escolástica llamó a esas “determinaciones objetuales” como *transcendentia*. Los *transcendentia* son aquellas determinaciones que no pueden ser contenidos en un género superior, aquellas acerca de las cuales “no se puede enunciar nada más.”¹²⁰ Y es precisamente “ese carácter último del *ens* como objetualidad en general” lo esencial [*das Wesentliche*] para un transcendental.¹²¹ Por eso, “sólo aquello que es convertible con el *ens* debe ser calculado en sentido estricto bajo los *transcendentia*.”¹²²

Así, en la tradición escolástica se consideraban como *transcendentia* elementos como el *unum*, el *verum*, el *bonum* y otros, los cuales “pueden valer como cuasi-propiedades del *ens*, pero no son originarios [*ursprünglich*] en el mismo sentido como el *ens* que es objetualidad en general.”¹²³ Dado que para los *transcendentia* no hay jerarquía en sentido estricto, para “ser mostrados [*aufzeigen*] (*manifestari*, no *demonstrari*)”, uno se tiene que mover en círculo [*im Kreis*].¹²⁴ Eso es lo que intenta hacer Heidegger en la primera parte de la *Habilitationschrift*, primero con el concepto del *unum*, y después con el del *verum*. Según él, “eso que es mostrado está en sí mismo ante nosotros, hablando esquemáticamente, puede ser captado inmediatamente, no necesita desvío alguno a un otro”.¹²⁵

Esto se puede averiguar fácilmente. Cualquier cosa que se manifiesta a nosotros es algo, y como este algo es *un* algo. “Das Etwas ist *ein* Etwas”, dice Heidegger, y con esto justo se da una relación [*eine Beziehung*]. Porque el algo es un algo precisamente porque

119 *Ibid.* “Die erste gegenständlich kategoriale Bedeutung des maxime scibile zeigt, daß das Ens ein *Letztes*, *Höchstes* darstellt, hinter das nicht weiter mehr zurückgefragt werden kann.”

120 GA, Bd. 1, S. 216. “Das ist auch die eigentliche philosophische Bedeutung der Gegenstandsbestimmungen, die der Scholastik unter dem Namen „transcendentia“ bekannt sind. Ein Transcendens ist, was keine Gattung mehr über sich hat, in der es enthalten sein könnte; es kann von ihm. nichts mehr ausgesagt werden.”

121 *Ibid.* “Dieser *Letztheitscharakter* des Ens als Gegenständlichkeit überhaupt ist das Wesentliche eines Transcendens.”

122 *Ibid.* “Nur was mit dem Ens konvertibel ist, darf im strengen Sinne unter die *Transcendentia* gerechnet werden.”

123 *Ibid.* “Die übrigen *Transcendentia* wie das *Unum*, *Verum*, *Bonum* usf., die- als Quasi-Eigenschaften des *Ens* gelten können, sind doch nicht im gleichen Sinne ursprünglich wie das *Ens* als Gegenständlichkeit überhaupt.”

124 *Ibid.* “Unter sich allerdings gestatten sie keine Rangordnung” y “Keines der *Transcendentia* kann aufgezeigt werden (*manifestari*, *nicht demonstrari*), ohne daß man sich im Kreis bewegt.”

125 GA, Bd. 1, S. 213. “Was aufgezeigt wird, steht in seinem Selbst vor uns, kann, bildlich gesprochen, unmittelbar erfaßt werden, es bedarf keines Umweges über ein anderes;”

no es un otro. Y con este “no-ser-el-otro” el algo se relaciona con sí mismo como *un* algo. Heidegger menciona una cosa que reconocía Escoto también, que “el uno [*idem*] y el otro [*diversum*] son dados inmediatamente con el objeto en general”.¹²⁶

Escoto identifica el *idem* con el *unum* en la frase: *Idem et diversum sunt contraria, quia idem est quoddam unum et diversum quoddam multum*.¹²⁷ Heidegger destaca aquí la palabra “*quoddam*” para subrayar que Escoto reconocía una cierta equivocidad en el concepto del *unum*. Y esto se ve cuando afirma que “el *unum* puede significar ello que es convertible con el *ens*, o el *unum* como principio de los números.”¹²⁸

Así el *unum* del primer caso, es decir, como el concepto que es convertible con el *ens*, con lo objetual en general, “es propio de cada objeto.” En otras palabras: “Todo que es, es en tanto que es *uno*.”¹²⁹ Y de este modo se distingue el *unum* como *transcendens*, que se refiere a cada objeto como momento de su objetualidad, del *unum* como número que es ello mismo un objeto.¹³⁰

Pero ¿cómo se relaciona el *unum* del primer caso con el *ens*; qué significa para el objeto en general este ser-uno?

Heidegger siguiendo a Escoto afirma que el *unum* no añade algo al *ens*, al objeto en general. “Cada objeto es un objeto de sí mismo y en sí mismo.”¹³¹ El *unum* como también

126 GA, Bd. 1, S. 217-218. La última frase en el texto original reza: “Das Eine und das Andere sind gleich unmittelbar mit dem Gegenstand überhaupt gegeben”. Ella es una “traducción” de Heidegger de la frase latina de Escoto. Ella reza: “idem et diversum sunt contraria immediata circa ens et convertibilia”. Es importante mencionar que unas líneas más arriba Heidegger remite a una frase de Hegel de la *Ciencia de la Lógica*. La frase dice: “Algo es, lo que es, sólo [por estar] en sus límites”. En alemán: “Etwas ist, was es ist, nur in seiner Grenze.” Heidegger remite así a la obra de Hegel: Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik*. Nürnberg 1812. Bd. I. S. 62. Heidegger considera que “lo uno y lo otro, la “*Heterothesis*”, es [*ist*] el origen verdadero del pensamiento como apoderamiento del objeto.”

127 GA, Bd. 1, S. 218. Traduciríamos la frase como “Lo mismo y lo diverso son contrarios, porque lo mismo es un cierto Uno y lo diverso un cierto Mucho”. Heidegger remite así a la obra de Escoto: *Quaest. sup. Met lib. X*, qu. VII, 634 a.

128 GA, Bd. 1, S. 220. “Das Unum wird äquivok ausgesagt: es kann bedeuten das Unum, das mit dem Ens *convertibel* ist, oder das Unum als *Prinzip der Zahl*.” Según la frase de Escoto en latín: “Unum est aequivocum ad unum, quod est convertibile cum ente et ad unum, quod est principium numerorum.” Heidegger remite a: *Quaest. sup. Met lib. IV*, qu. II, 158 a.

129 GA, Bd. 1, S. 221. “Das Unum als konvertibel mit dem Gegenständlichen überhaupt kommt jedem Gegenstand zu. Alles, was ist, ist (Gegenstand), solange es eines ist.” Heidegger también remite a la frase de Escoto: “Omne quod est, tamdiu est, quamdiu unum est”. En: *De rer. princ.* qu. XVII, 593b; cf. *Oion. II*, dist III, qu. IV, 112a sq., n. 20.

130 GA, Bd. 1, S. 222. “das Unum als Zahl ist dagegen selbst Gegenstand, ein ganz spezifischer Fall von Gegenständlichkeit.”

131 GA, Bd. 1, S. 221. “Jeder Gegenstand ist ein Gegenstand in sich und an sich.” Das Unum ist vielmehr mit

el *ens* no se relacionan con la “esencia del contenido del objeto”.¹³² Más bien se refieren a su forma. Heidegger dice: “El *unum* más bien es dado inmediatamente con el qué [*mit dem Was*] como su forma (determinación) [(*Determination, Bestimmtheit*)].”¹³³ Cada objeto en relación con su esencia, es decir, “cada qué [*jedes Was*] está en la forma del *unum*”.¹³⁴

De este modo, la convertibilidad entre *unum* y *ens* no remite a una diferencia absoluta entre ellos, como aquella que se puede encontrar entre dos objetos. La convertibilidad refleja el hecho de que el contenido de un objeto se puede “ver” de diferente manera, significa “sólo una diferente visibilidad, determinación de un contenido.”¹³⁵ Lo mismo se puede observar acerca del concepto del *verum*, al cual pertenece también la convertibilidad. Heidegger siguiendo a Escoto lo afirma: “Cada objeto es un objeto. Cada objeto es un objeto verdadero.” Del mismo modo que el *unum* tiene que ver con una “forma originaria” [*Urform*], el *verum* se concibe también como una “relación de forma” [*Formverhältnis*].¹³⁶ Ambos no son algo que está al lado del objeto, no son añadidos de ello. El *unum* es un cierto modo de “tenerse-a-sí mismo” del objeto, un *Sichgehaben*, – con las palabras de Escoto “*quendam modum se habendi*”– mientras que el *verum* no es otra cosa que “solamente un determinado modo, a través del cual aquello [el objeto] se da [*sich gibt*]”.¹³⁷

dem Was als seine Form (Determination, Bestimmtheit) unmittelbar mitgegeben.

132 GA, Bd. 1, S. 222. “Die Konvertibilität des Unum mit dem Ens kann sieb somit nicht auf das *inhaltliche Wesen* des Gegenstandes beziehen.” En concreto el *unum* tiene el carácter de privación, dado que caracteriza el objeto como un objeto, por no ser otro. Heidegger se refiere a esto en GA, Bd. 1, S. 221. “Was als ein Gegenstand bezeichnet wird, bedeutet zugleich einen Gegenstand, das Was ist ein Etwas; das Unum ist jedoch nicht das in erster Linie Bedeutete, sondern es besagt an sich eine Privation, insofern eben ein Gegenstand nicht der andere ist.”

133 GA, Bd. 1, S. 221. “Das Unum ist vielmehr mit dem Was als seine Form (Determination, Bestimmtheit) unmittelbar mitgegeben.”

134 GA, Bd. 1, S. 222. La frase entera reza: “Cada qué está en la forma del *unum*, queda en todos los objetos, independientemente de su diferencia del contenido, como la *una determinabilidad idéntica*.” En alemán: “Jedes Was steht in der Form des *Unum*, sie bleibt bei allen Gegenständen, mögen sie inhaltlich noch so verschieden sein, die *eine identische Bestimmtheit*.”

135 GA, Bd. 1, S. 221. “Die Konvertibilität besagt nicht eine absolute Unterscheidung zweier Gegenstände, sondern nur eine verschiedene Betrachtbarkeit, Bestimmtheit des einen Inhalts.”

136 GA, Bd. 1, S. 265. “Jeder Gegenstand ist *ein* Gegenstand. Jeder Gegenstand ist ein *wahrer* Gegenstand.” Y unas líneas más abajo: “Wie das „unum“ sich als eine Urform des Gegenstandes überhaupt herausstellt, so muß auch das „verum“ als *Formverhältnis* aufgefaßt werden.”

137 *Ibid.* “Unter den mannigfachen Problemen, die sich an den Begriff des „unum“ knüpfen, berührt Duns Scotus auch die Frage, ob das „unum“ einen vom „ens“ verschiedenen Gegenstand darstelle, eine „res“, oder ob es nur eine bestimmte Weise des „Sichgehabens“ (*quendam modum se habendi*) bedeute.” Y unas líneas más abajo Heidegger formula la misma pregunta para el *verum*: “Ist sonach das „verum“ ein Gegenstand neben dem

Según esto, cada objeto que aparece como tal a nosotros, es decir, a nuestro conocimiento, es un objeto “verdadero”. Al revés: “En la medida que el objeto *es objeto del conocimiento, se puede nombrar como objeto verdadero*.”¹³⁸ Heidegger encuentra en esa frase el “*fundamentum veritatis*” de Escoto, y la asimila con la formulación más aguda de la filosofía transcendental moderna, según la cual “el objeto es solamente objeto como objeto del conocimiento; [y] el conocimiento es solamente conocimiento como conocimiento del objeto.” Es decir, *no hay* “objeto sin sujeto y al revés.”¹³⁹

Aunque Heidegger reconoce una cierta exageración de esa asimilación entre la filosofía de dos épocas diferentes, aquello que quiere destacar es que en ambos casos se anuncia “la relación de cada objeto con el conocimiento”. Es porque “el objeto de algún modo se introduce en el conocimiento, se encuentra por ello, la razón por la cual se hace verdadero, es decir, se hace objeto que está en el conocimiento.”¹⁴⁰

Este vínculo necesario entre la conciencia humana y el objeto, entre el conocimiento o la comprensión humana y el objeto, es el elemento que Heidegger quiere destacar más que nada aquí. Para el análisis que hace Heidegger, tal vínculo tiene un primer momento, como comenta él: “Todo que está “enfrente” del yo en la vivencialidad [*Erlebtheit*], está captado de cualquier manera.”¹⁴¹ Y no es que se capta en un “después”, sino ya junto con su aparición, de tal modo que “ya el mismo “enfrente” [*Gegenüber*] es un aspecto determinado (un respecto), una *coyuntura* [*Bewandtnis*], que tiene que ver con el objeto [*Gegenstand*].”¹⁴²

Así, ese algo [*Etwas*] que nosotros encontramos, ese *ens*, antes de todo, ya por su

Gegenstand oder nur eine bestimmte Weise, in der er sich gibt?”

138 GA, Bd. 1, S. 266. “Insofern der Gegenstand Gegenstand der Erkenntnis ist, kann er wahrer Gegenstand genannt werden.”

139 *Ibid.* “der Gegenstand ist nur Gegenstand als Gegenstand der Erkenntnis; Erkenntnis ist nur Erkenntnis als Erkenntnis des Gegenstandes. Kein Objekt ohne Subjekt und umgekehrt.” Este es un punto de transito de la teoría del conocimiento [*Erkenntnistheorie*] a la ontología.

140 *Ibid.* “die Beziehung jedes Gegenstandes auf Erkenntnis” Y “Dadurch, daß der Gegenstand irgendwie in Erkenntnis eingeht, von ihr betroffen ist, wird er wahrer, d. h. in Erkenntnis stehender Gegenstand.”

141 GA, Bd. 1, S. 223. “Alles, was dem Ich „gegenüber“ steht in Erlebtheit, ist irgendwie *erfaßt*.”

142 *Ibid.* “Schon das „Gegenüber“ selbst ist eine bestimmte *Hinsicht* (ein Respectus), eine *Bewandtnis*, die es mit dem Gegenstande hat.” Podríamos decir que justo con la aparición de ese algo se capta el estar-enfrente de nosotros, se capta una cierta relación espacial.

aparición, pone “en función el concepto de la determinación [*Bestimmtheit*]”.¹⁴³ Y es precisamente este mismo *hecho* lo que Heidegger ve como lo importante que uno puede ganar con el concepto del *ens*. El *ens*, es decir, el objeto en general, refleja solamente este *hecho*, este *factum*, según el cual “aquello que es objeto, está en claridad”.¹⁴⁴ Ahora, si con el *ens* tenemos esa “primera determinación”, con el concepto del *unum* tenemos “el primer orden en la múltiple plenitud [*Fülle*] de lo objetual”. Pero este segundo momento del análisis no es diferente del primero, cosa que se refleja en la convertibilidad misma de los transcendentales. Por eso Heidegger afirma que “la determinación es algo ordenal [*etwas Ordnungshaftes*] para lo dado [*das Gegebene*], lo hace captable, conocible, comprensible.”¹⁴⁵

De este modo, cada objeto está enfrente del conocimiento “primariamente *como lo determinable a través de ello*.”¹⁴⁶ Y aquello que el conocimiento trata de hacer al objeto es una especie de “formación”. Así Heidegger, acercándose a Lask, llega al tercer momento (simultaneo) de su análisis de la determinación. Dice: “La determinación es “*afectación*” [*Betroffenheit*] a través de forma”.¹⁴⁷ Con esto remite al otro transcendental, al concepto de *verum*, el cual “no trae objetualmente [*sachlich*] al objeto [*Gegenstand*] nada nuevo”. Así cada objeto es un objeto verdadero en este sentido. Es decir con el sentido de la forma, en el sentido de esa formación que ya ha recibido del conocimiento. Como objeto [*Gegenstand*] está ya en una relación con la conciencia. Con las palabras de Heidegger: “*Cada objeto es un objeto y como tal está relacionado con el conocimiento*.”¹⁴⁸

Todo esto tiene lugar ya con la aparición de la cosa. Está ya ahí junto con el objeto

143 GA, Bd. 1, S. 224. “Schon damit, daß mir überhaupt ein Etwas (Ens) bewußt gegeben ist, daß ich etwas zum Gegenstand meines Bewußtseins mache, ist der Begriff der Bestimmtheit in Funktion getreten.”

144 *Ibid.* “Was Gegenstand ist, steht in Klarheit, wenn auch nur in der gleichsam dämmerhaften, die nichts weiter als etwas Gegenständliches überhaupt erschauen läßt.”

145 *Ibid.* Esas últimas dos frases rezan: “Mit dem Ens gewinne ich die erste Bestimmtheit, und insofern jedes Ens ein Unum ist, die *erste Ordnung* in der mannigfaltigen Fülle des Gegenständlichen. *Bestimmtheit ist also etwas Ordnungshaftes am Gegebenen, sie macht es erfaßbar, erkennbar, verstehbar.*”

146 GA, Bd. 1, S. 266. “Zunächst steht jeder Gegenstand der Erkenntnis gegenüber *als durch sie bestimmbar.*”

147 GA, Bd. 1, S. 267. “Der bestimmbare Gegenstand erleidet durch die Erkenntnis eine Formung.” Y en concreto las frases en las que Heidegger remite a Lask son: “Bestimmbarkeit ist „*Betreffbarkeit*” (Lask) durch Form. Bestimmtheit ist „*Betroffenheit*” durch Form.”

148 *Ibid.* “Das „*verum*” bringt also zum Gegenstande *sachlich* nichts Neues hinzu;” Y la última frase: “Jeder Gegenstand ist ein Gegenstand und als solcher bezogen auf Erkenntnis.”

como tal. Heidegger con la ayuda de Escoto afirma que este tipo de conocimiento, es decir, el conocimiento que se refiere al objeto como aquello que se da [*das Gegebene*], se adquiere en una *simplex apprehensio*. Porque en el conocimiento lo que hacemos es “tratar de captar verdaderamente todo captable [*alles Faßbare*]”. Pero aquello que captamos con la *simplex apprehensio*, es aquello que se da como inmediato, y “sobre lo inmediato [*das Unmittelbare*] no puede haber ninguna duda, probabilidades e ilusiones.”¹⁴⁹ La verdad que encontramos “con el mero tener [*Haben*] de un objeto”, no está en contraposición con la “falsedad” [*Falschheit*], sino con lo “no-tener-en cuenta” [*Nichtbewußtheit*], con el “desconocimiento” [*Unkenntnis*].¹⁵⁰

Lo mismo pasa también con la simple representación [*Vor-stellen*]. Ella como un “traer-en-el darse” [*Sich-etwas-zur-Gegebenheit-bringen*] es “siempre verdadera”. Aunque una representación puede atribuir al objeto un rasgo que ello no tiene, “ese significado falso llega a la conciencia” y además llega como algo objetual. La conciencia se da cuenta de esa representación, aunque sea falsa. Lo que no va a encontrar esa representación es su “cumplimiento objetual” [*gegenständliche Erfüllung*].¹⁵¹

De este modo, está claro hasta aquí que Heidegger se apropia de ciertas ideas de Lask para hablar sobre la región de los objetos. Los transcendentales, que son una especie de supra-, mejor dicho, trans-categorías, podríamos decir que en cierta medida corresponden a las categorías reflexionales de Lask, aunque, por cierto, tienen un carácter particular. Dado que ellos se refieren a los objetos de un modo completamente formal, se relacionan directamente con los objetos y su forma, y no necesitan la mediación de otras categorías más bajas o una edificación en pisos como aquella de la que habla Lask. Además, los conceptos transcendentales, precisamente por su inmediatez en relación con el objeto muestran un cierto carácter temporal. Es decir, tienen una cierta

149 GA, Bd. 1, S. 213. Esas frases en el texto original rezan: “Erkenntnispraktisch besteht für uns die Pflicht, nur hinzusehen, alles Faßbare wirklich zu fassen, das reine Selbst des Dargebotenen auszuschöpfen. Über das Unmittelbare kann es keine Zweifel, Wahrscheinlichkeiten und Täuschungen geben.”

150 GA, Bd. 1, S. 267-268. “Die Wahrheit der „simplex apprehensio“, des schlichten Habens eines Gegenstandes, hat zu ihrem Gegensatz nicht die Falschheit, sondern die Nichtbewußtheit, die Unkenntnis.” Heidegger en la frase “des schlichten Habens eines Gegenstandes” remitía en la primera edición de 1916 al primer tomo del *Ideen* de Husserl: “Vgl. Husserl, Ideen, 1. Buch (1913), S. 11 [Husserliana Bd. III, 1950, S. 15]. ”

151 GA, Bd. 1, S. 268. La raíz de la solución heideggeriana sobre el problema moderno de la transcendencia.

prioridad lógica, y, por tanto, temporal en un sentido particular, dado que están ya de algún modo ahí junto con el aparecer del objeto. En este carácter temporal resuena el carácter particular de ser del que va a hablar Heidegger en *Ser y Tiempo*.

[ii] El juicio y el conocimiento – influencias de Lask

Aparte de la aprehensión simple, el conocimiento como tal se adquiere expresamente en los juicios. “Cada conocimiento es un juicio, y cada juicio es un conocimiento”, dice Heidegger. Así, de algún modo, el “*verum transcendens*” se refiere también a esa región, a la región del juicio. En el sentido de que el juicio es aquello que “se puede nombrar *verdadero* en el sentido *propio*.”¹⁵²

Como vamos a ver brevemente, Heidegger en su consideración acerca del juicio en aquella época ha incorporado también ciertos elementos de la teoría del juicio de Lask, como ella aparecía en su tratado de 1911 con el título *Die Lehre vom Urteil*.

Lask ya había mencionado, en su primer tratado sobre la lógica, los problemas que surgen de una teoría pictórica del significado [*Abbildungstheorie*] que trata de encontrar una conformidad entre juicio y objeto, considerando ese último como una simple reproducción, una repetición en el pensamiento de aquello que “está en la cosa”. Esa teoría pre-transcendental, en la cual “el objeto puede encontrar o puede desacertar” de encontrar el sentido de la proposición y del juicio,¹⁵³ pierde de la vista ciertos aspectos de aquello que se reveló con la teoría de la lógica transcendental objetiva. Ella, considerando el mismo objeto como sentido, – “es decir, el sentido original sin afectación [*ungekünstelt*]” – llega a transformar la “distancia” [*Abstand*] entre sentido del juicio y objeto a una “distancia entre sentido y sentido”.¹⁵⁴

152 GA, Bd. 1, S. 268. “Das Urteil ist das, was im *eigentlichen* Sinne *wahr* genannt werden darf. Jede Erkenntnis ist ein Urteil, jedes Urteil eine Erkenntnis.”

153 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 42-43. La frase en el texto original es: “Der Haupterklärungsgrund für das hartnäckige Auseinanderreißen von Wahrheit und Gegenstand, für das Abbildlichkeitsverhältnis, in das man die Wahrheit und den Sinn zum Gegenstand bringt, liegt, wie hier nur angedeutet werden kann, in dem Umstand, daß man stets von dem - gekünstelten - Sinn des Satzes und des Urteils ausgeht, der allerdings nicht mit dem Gegenstand zusammenfällt, sondern den Gegenstand treffen oder ihn verfehlen kann.”

154 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 43. La frase original es: “Man verkennt dann, daß doch auch der Gegenstand

En *La teoría del juicio* Lask tiene como intención “dirigir la región del juicio a su posición dentro de la totalidad del fenómeno lógico”, y por eso ofrece una teoría “metagramática” de sujeto-predicado.¹⁵⁵ Lask divide la región de la lógica en dos. Por un lado es la región “originaria” [*Ursprüngliche*] de lo “lógico-objetual” [*Gegenständlich-Logische*], que corresponde al objeto transcendental como sujeción de materia y forma, a “lo primario” [*das Primäre*].¹⁵⁶ Y por otro lado es “el medio manipulado por la subjetividad para apoderarse del objeto”, algo “secundario y adicional”, es decir, el juicio.¹⁵⁷ Así, Lask no trata de sacar la estructura lógica del sentido del juicio a través de la estructura gramatical de la proposición, sino que quiere deducir los elementos lógicos del juicio “de los primeros objetos”, es decir, del objeto paradigmático o transcendental, “y con eso de la región del juicio en general.”¹⁵⁸

De la teoría del juicio, las cuestiones y los problemas que surgen de ella, especialmente acerca del problema del psicologismo, Heidegger se ocupó en su tesis doctoral.¹⁵⁹ Allí hace una presentación crítica de cuatro teorías del juicio en psicologismo, y en la última parte del tratado él intenta desarrollar una “teoría lógica pura del juicio” [*eine rein logische Lehre vom Urteil*]. Allí mantiene que hay cuatro “modos posibles de existencia” [*mögliche Existenarte*], modos que son distintos e irreducibles. Esos son lo físico, lo psíquico, lo metafísico, y lo lógico.¹⁶⁰ Así Heidegger, resonando las teorías de Lask y de Lotze, añade él también una cuarta “forma de existencia” [*eine Daseinsform*], aquella

selbst nichts anderes ist als Sinn - nämlich der ungekünstelt urbildliche Sinn -, und daß der Abstand von Sinn und Gegenstand auf eine Distanz von Sinn und Sinn hinausläuft.”

155 Lask, *LvU*, GS, Bd. II, S. 321. La frase en alemán es: “Will man nun, wie es die Absicht dieser Abhandlung ist, der Urteilsregion ihre Stellung innerhalb der Gesamtheit der logischen Phänomene anweisen,”

156 Lask, *LvU*, GS, Bd. II, S. 287. La frase en el original reza: “Die Region des Gegenständlich-Logischen wird das Ursprüngliche, das Primäre, das von der Subjektivität gänzlich Unangetastete und also im höchsten Sinne Objektive, das eigentlich letzte Ziel auf theoretischem Gebiet, ...”

157 *Ibid.* La misma frase sigue: “...dagegen die des Nichtgegenständlich-Logischen ein sich in dienender Stellung dazu Verhaltendes, ein irgendwie von der Subjektivität gehandhabtes Mittel der Gegenstandsbemächtigung, kurz ein Sekundäres und Nachträgliches, darstellen müssen.”

158 Lask, *LvU*, GS, Bd. II, S.321. La frase en el texto original es: “In ihm wird offenbar der urteilsjenseitige Bestand zu suchen sein, der in die eigentümliche »Form« und Strukturkomplikation der primären Objekte und damit der Urteilsregion überhaupt eingeht.”

159 La tesis de Heidegger tiene el título: “*La teoría del juicio en el psicologismo – una contribución crítica-positiva en la lógica*”. En alemán: “*Die Lehre vom Urteil im Psychologismus – Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*”. En GA, Bd. 1, S. 59-188.

160 GA, Bd. 1, S. 170. Dice Heidegger en el texto original: “So muß es demnach noch eine Daseinsform geben neben den möglichen Existenzarten des Physischen, Psychischen und Metaphysischen.”

de la lógica. Como dice: “al lado de un “eso es” existe un “eso vale”.”¹⁶¹ Además, habla también de un “factor idéntico” [*identische Faktor*] que el juicio mismo contiene. Ese factor, que no es otra cosa que el sentido [*Sinn*] de la proposición o del juicio, no es, sino que vale.¹⁶²

Pero en este punto Heidegger llega a una pregunta importante. Dice: “¿Cuál es el sentido del sentido; tiene sentido en general preguntar sobre eso?”¹⁶³ Y concluye, como Lask, a una cierta irreductibilidad del sentido, añadiendo que “quizás estamos aquí en algo último, irreducible, sobre el cual se excluye cualquiera clarificación adicional”.¹⁶⁴ Esto significa que el sentido se da sin más, se da como *factum*, y lo único que podemos hacer, según Heidegger, es “describirlo” [*umschreiben*] o “indicarlo” [*aufweisen*] en los casos de nuestros juicios.¹⁶⁵

Pero este mismo hecho no significa necesariamente que toda investigación se termina aquí. Al contrario, Heidegger ve la necesidad de continuar hacia “otras direcciones”.¹⁶⁶ Estas direcciones no remiten a un ir más allá o detrás de aquello que se da, sino que tienen que ver, más bien, con un quedar en el darse irreducible [*Gegebenheit*] mismo, y tratar de indicarlo – respetándolo, como vamos a ver, precisamente como darse, e.d. como *factum* que se da. En este contexto, Heidegger en el doctorado pregunta: “¿Es el sentido algo simple y homogéneo, o tiene una determinada estructura, y cuál es esta?”¹⁶⁷

Para responder esta pregunta, él dirige su atención a los elementos del juicio y

161 *Ibid.* Heidegger remitiendo a Lotze dice: “Lotze hat für sie in unserem deutschen Sprachschatz die entscheidende Bezeichnung gefunden: neben einem „das ist“ gibt es ein „das gilt.“ Remite aquí a Lotze, H. (1912): *Logik*, herausgegeben von G. Misch, Leipzig, S. 505ff.

162 *Ibid.* La frase original reza: “Die Wirklichkeitsform des im Urteilstvorgang aufgedeckten identischen Faktors kann nur das Gelten sein.”

163 GA, Bd. 1, S. 171. La frase original es: “Was ist der Sinn des Sinnes? Hat es überhaupt Sinn, danach zu fragen?”

164 *Ibid.* “Vielleicht stehen wir hier bei einem Letzten, Unreduzierbaren, darüber eine weitere Aufhellung ausgeschlossen ist, und jede weitere Frage notwendig ins Stocken gerät.”

165 *Ibid.* Heidegger afirma: “Pero más allá de la descripción alguien no llegará.” En alemán: “Aber über eine Umschreibung wird man nicht hinauskommen.”

166 GA, Bd. 1, S. 173. Dice Heidegger: “Además si la pregunta sobre el sentido del sentido no puede ser respuesta más allá, entonces el sentido puede ser, pero en otra dirección, objeto de una investigación.” En alemán: “Wenn auch die Frage nach dem Sinn des Sinnes sich nicht weiter beantworten läßt, so kann der Sinn doch in anderer Richtung Gegenstand einer Untersuchung werden.”

167 *Ibid.* “Wir fragen: ist der Sinn etwas Einfaches, Homogenes, oder hat er eine bestimmte Struktur, und welche?”

sobre todo a la cópula. Tratando el tema con cierta similitud con Lask, Heidegger distingue entre el análisis gramatical del juicio y un análisis lógico originario [*ursprünglich logisch*] de ello. Así por ejemplo, en una proposición “(a) es igual a (b)”, según el análisis lógico originario de Heidegger, los elementos (a) y (b) del juicio se conciben juntos, se ven acerca de su relación de y, así, se considera que para los dos términos vale la relación de la igualdad.¹⁶⁸ Por eso, Heidegger afirma que “aquello que está en el puesto del predicado en la proposición gramatical más arriba, es decir, la (b), se mueve según el juicio lógico al “sujeto”.¹⁶⁹ Tenemos aquí un cierto “realzar” [*Hebung*] en la relación de los dos términos de lo cual Heidegger va a hablar en otras ocasiones también.¹⁷⁰

Así, él caracteriza aquí la cópula como “un elemento necesario del juicio”. Un elemento que “representa la relación entre el objeto [*Gegenstand*] y un contenido semántico determinante”.¹⁷¹ Según él, la estructura misma del juicio es relacional, tiene que ver con una relación lógica pura de “valer para”, de “*gelten von*”, y “en esa base el juicio tiene la forma de efectividad [*die Wirklichkeitsform*] del valer, es sentido que vale.”¹⁷² De este modo, en una frase que en cierto sentido se iba a revisar en la obra de los años siguientes, Heidegger habla en su tesis doctoral del “sentido de ser” [*der Sinn des Seins*] como algo que “termina en el juicio”. “Ese ser”, dice él, “no significa existir realmente o alguna relación de ese tipo, sino valer”.¹⁷³ Y como valer, el “es” de la cópula

168 Parece que la mirada transcendental desde el punto de vista de la validez hace posible a ese cambio, ese ascender de nivel. Los elementos (a) y (b) copertenecen al nivel que constituye su relación válida, la cual se refleja en la cópula.

169 GA, Bd. 1, S. 178. “was oben in dem grammatischen Satz in das Prädikat zu stehen kommt, nämlich das „b“, rückt beim logischen Urteil in das „Subjekt“.” Heidegger en esas líneas del texto remite al *Lehre von Urteil* de Lask, donde tiene lugar una “emancipación decidida de la gramática”.

170 Heidegger utiliza este término en GA, Bd. 20, S. 85 [p.89]

171 *Ibid.* La frase entera reza: “Aus der bestehenden Zweigliedrigkeit folgt analytisch, daß die Kopula ein notwendiger dritter Bestandteil des Urteils sein muß; denn sie repräsentiert die Relation zwischen Gegenstand und bestimmendem Bedeutungsgehalt.”

172 *Ibid.* Heidegger recapitulando dice: “und von hier kann man wieder rückwärts gehen und sagen: weil eine Relation, und das ist fraglos jedes Urteil, eben ihren Charakter empfängt von der Art der Gliederverknüpfung und hier die Kopula „gelten von“ bedeutet, aus diesem Grund hat das Urteil die Wirklichkeitsform des Geltens, ist es Sinn, der gilt.”

173 *Ibid.* Las dos frases son: “Zugleich ist damit die Frage nach dem „Sinn des Seins“ im Urteil erledigt. Dieses Sein bedeutet nicht reales Existieren oder sonst welche Relation, sondern das Gelten;”

“representa algo eminentemente lógico”.¹⁷⁴ Para Heidegger de aquella época, el ser se identifica con el “es” de la cópula y remite al concepto de la validez.

Ahora bien, Heidegger en la *Habilitationschrift* lo ponía del siguiente modo. Consideraba que el juicio es una *compositio*, una “articulación” [*Gliederung*], algo *complexum* que se distingue de lo *incomplexum*, del concepto. La articulación misma del juicio tiene que enseñar cómo son conectados sus componentes. Si el juicio tiene que mostrar alguna unidad [*Einheit*], sus componentes (*extrema*) no pueden ser irrelevantes. Como dice Heidegger, tiene que ser “fundado” [*begründet*] en su contenido “el exigir mutuo” de los componentes.¹⁷⁵ Esa “relación que funda unidad” [*die Einheit stiftende Relation*] “forma”, “constituye” [*bildet*], el “es” del juicio, el “*est*”. Y el “*ser*” como cópula no remite ni a una relación de “subsunción”, ni a un “existir”, es decir, a un “ser-efectivo” [*wirklichsein*] según el modo de los objetos sensibles y suprasensibles.” Más bien significa que la relación de los componentes del juicio “vale”. Significa ese “modo de efectividad” [*die Wirklichkeitsweise*] que se denomina con la expresión “valer” [*Gelten*].¹⁷⁶

En este contexto, la cópula, el “*esse*”, refleja esa relación de validez [*Geltungsbeziehung*] entre el sujeto y el predicado del juicio. Pero al mismo tiempo un juicio que vale, un juicio verdadero, refleja también un conocimiento sobre el objeto [*Gegenstand*]. Ello “entra” en el juicio y “se concibe en su qué y su que [*in seinem Was und Daß*].” Para Escoto, como menciona Heidegger, la conformidad del juicio con el objeto no es una simple “reproducción” [*Abbildung*], una “repetición” en el pensamiento de aquello que “está en la cosa”. La relación del juicio es una relación de validez, no es algo que “existe ontológicamente”.¹⁷⁷

174 GA, Bd. 1, S. 178-179. La frase entera reza: “Die Kopula ist also nicht nur nicht ein „spätes Produkt unseres Denkens“, wie Wundt meint, sie hat auch keine notwendige Beziehung zur abstrakten Verbalform „ist“, sondern repräsentiert etwas eminent Logisches, sofern dessen Wirklichkeitsform gerade das Gelten ist.”

175 GA, Bd. 1, S. 269. La última frase reza: “In ihrem Gehalt vielmehr liegt es begründet, daß sie sich *fordern*.”

176 *Ibid.* Parece que Heidegger en aquella época conecta íntimamente, si no identifica, el concepto de ser con el “es” de la cópula. El “es” es el “centro” que se constituye por la relación de los componentes del juicio. Así el concepto de “ser” se identifica con el concepto de la validez. En esa primera época del pensamiento heideggeriano “ser” significa “valer”.

177 GA, Bd. 1, S. 270. La última frase reza: “Die Konformität mit dem Gegenstand ist nach Duns Scotus nicht einfach als „Abbildung“, als Wiederholung dessen zu denken, was „in den Dingen liegt“, als ob die Urteilsbeziehung auch als *ontologische existierte*.” Huella de la diferencia ontológica.

Así, según la interpretación de Heidegger, Escoto reconocía, que “simplemente no es posible comparar el sentido del juicio con los objetos reales”.¹⁷⁸ Heidegger observa él también la “dificultad insuperable” que tiene la teoría pictórica del significado, la *Abbildtheorie*,¹⁷⁹ refiriéndose a la vez a una especie de inmanencia que muestra el juicio. Y es con este sentido que tenemos que entender su referencia en la parte final de la tesis doctoral de 1913 acerca de “un sentido inmanente” que se da junto con cada juicio.¹⁸⁰ De este modo, Heidegger ahora, con la ayuda de Escoto, intenta investigar “la idea correctamente comprendida” de esa “inmanencia”.¹⁸¹ Porque, según él, frente a las teorías modernas, la teoría de Escoto contribuye precisamente a la investigación de una inmanencia que “no anula la realidad y no volatiliza el mundo exterior en un sueño.”¹⁸²

Pero ¿qué significa aquí inmanencia; cómo se puede entender en este contexto?

Según la visión de Heidegger, Escoto entiende el *ens rationis* como un *ens in anima*. Esto porque él traza una distinción fuerte entre el *ens naturae* por un lado, es decir, el mundo de los entes sensibles y suprasensibles, la efectividad real [*reale Wirklichkeit*], y por otro lado el “*ens rationis*” y la “*anima*”.¹⁸³ Pero, según Heidegger, Escoto no identifica el “*ens in anima*” con la “realidad psíquica” [*psychische Realität*], sino con la efectividad lógica [*logische Wirklichkeit*], con el “*ens logicum*”.¹⁸⁴ Y esto porque el “*ens logicum*” se caracteriza como “*ens diminutum*”, como algo diminuto en comparación con la realidad natural [*reale Naturwirklichkeit*],¹⁸⁵ pero también como algo que pertenece a una región en la cual no se puede aplicar la categoría de la causalidad, mientras que lo psíquico “está dominado” por ella.¹⁸⁶ Así, el “*ens logicum*” copertenece con el “*ens rationis*” y la “*anima*” a

178 *Ibid.* “Es ist nun einfach nicht möglich, den Urteilssinn mit den realen Objekten zu vergleichen;”

179 *Ibid.* “Die Abbildtheorie bietet hier eine unüberwindliche Schwierigkeit.”

180 GA, Bd. 1, S. 172. “Jedem Urteilen ist also ein Sinn immanent mitgegeben.”

181 GA, Bd. 1, S. 273. “Der richtig verstandene Gedanke der Immanenz”.

182 *Ibid.* “Der richtig verstandene Gedanke der Immanenz hebt die Realität nicht auf und verflüchtigt die Außenwelt nicht zu einem Traum.”

183 GA, Bd. 1, S. 275. Heidegger remite a la siguiente frase de Escoto: “...ens est duplex, scil, naturae et rationis. Ens autem naturae in quantum tale est, cuius esse non dependet ab anima.”

184 GA, Bd. 1, S. 277. Heidegger dice: “All das nötigt zu der Annahme, daß mit der Bezeichnung „ens in anima” für die logische Wirklichkeit nicht die psychische Realität gemeint sein kann.”

185 GA, Bd. 1, S. 276. La frase de Escoto reza: “[Ens verum] est ens diminutum et est ens logicum proprie.”

186 GA, Bd. 1, S. 277. Heidegger dice: “Ferner ist leicht einzusehen, daß auf dem Boden der Wechselwirkungstheorie das Psychische von der Kategorie der Kausalität durchherrscht ist.”

una región distinta de la efectividad real [*reale Wirklichkeit*].

Ahora bien, Heidegger intenta traducir la frase “*ens in anima*” de Escoto en términos fenomenológicos. Según él, esa expresión se podría entender como el “sentido noemático” [*noematische Sinn*], es decir, como la intencionalidad que se concibe como “correlato de la conciencia inseparable de ella y no obstante sin estar contenido realmente [*reell*] en ella.”¹⁸⁷ De este modo, la proposición “*in*” en la frase “*ens in anima*” no remite a una “pieza” [*Stück*] como parte de un todo, sino a la “interconexión [*Verknüpftheit*] de todo significado y valor con la vida espiritual [*mit dem geistigen Leben*]”.¹⁸⁸

Así el “*ens rationis*” aquí se entiende como el contenido [*Gehalt*], como el sentido [*Sinn*] de los actos psíquicos, y no los actos mismos como algo psíquico-real [*realpsychische Anlagen*].¹⁸⁹ Este contenido – que se podría llamar lógico, primariamente en el sentido del *logos* humano y no de la lógica – es el sentido del juicio [*Urteilsinn*], pero ello no como lo objetual [*das Gegenständliche*] en el conocimiento de efectividad objetiva [*in objektiver Wirklichkeitserkenntnis*], sino como un sentido que “se miente” [*gemeint ist*], es decir, *existe, es*, como sentido “en su función de la presentación [*Darstellung*], de la constitución cognitiva de los objetos reales.”¹⁹⁰ El sujeto, precisamente a través de sus actos de juicio psíquicos [*psychischen Urteilsakte*], se hace consciente [*wird bewußt*] del sentido de juicio [*Urteilsinn*] correspondiente, lo cual “se le da como “real” en cierto aspecto”.¹⁹¹

Con la ayuda de Escoto y la escolástica, Heidegger habla de esos procesos que

187 *Ibid.* “Der Ausdruck kann nur das besagen, was man heute dahin ausdrückt: der „noematische Sinn“, die Intentionalität als Bewußtseinskorrelat sei vom Bewußtsein unabtrennbar und doch nicht reell in ihm enthalten.”

188 *Ibid.* “Das „in“ bezeichnet die ganz eigentümliche Beziehung der Bewußtheit, die Verknüpftheit alles Bedeutungsmäßigen und Werthaften mit dem geistigen Leben, nicht etwa die Zugehörigkeit eines Stückes als Teil zu einem Ganzen.”

189 *Ibid.* “Das „ens rationis“ bedeutet also den *Gehalt*, den *Sinn* der psychischen Akte; ” Y “Dieses muß unterschieden werden von dem, was „subjective in intellectu“ ist; auf diese Weise sind die Verstandestätigkeit und die Wissensakte in der Seele, als realpsychische Anlagen nämlich.”

190 GA, Bd. 1, S. 278. La última frase reza: “Deutlicher kann kaum noch gesagt werden, daß hier der von der Erkenntnistätigkeit, dem Urteilen, abgelöste *Gehalt*, der *Urteilsinn* gemeint ist in seiner Funktion der Darstellung, der erkenntnistmäßigen Konstituierung der realen Objekte.”

191 *Ibid.* “Durch die einzelnen psychischen Urteilsakte, die streng genommen weder wahr noch falsch sind, sondern existieren oder nicht existieren, wird der Urteilssinn jeweils dem erkennenden Subjekt bewußt und in gewisser Hinsicht „real“ gegeben, in das individuell-wirkliche geistige Leben hineingenommen.”

tienen lugar en la parte de sujeto. Así, se refiere a la “*prima intentio*” de los escolásticos para caracterizar la manera a través de la cual nuestra conciencia en la vida y en el conocimiento natural [*natürliche Leben, Denken und Erkennen*] “se ajusta a los objetos reales de la efectividad inmediata”.¹⁹² No obstante, si eso pasa en la vida cotidiana normal, no pasa lo mismo en el caso del conocimiento teórico de los objetos. Y esto porque ese conocimiento mismo no existe para nosotros, es decir, no conocemos teóricamente el objeto, sino sólo a través de una “*secunda intentio*”. En ella tiene lugar un “giro de vista particular” [*eine eigentümliche Blickwendung*], en el cual “el pensamiento se ajusta a su propio contenido”.¹⁹³

De este modo, se está formando una “distinción cardinal” acerca de los modos de la efectividad [*die Wirklichkeitsweisen*]. Es la distinción entre la conciencia [*Bewußtsein*] y la realidad [*Realität*]. En una formulación diferente Heidegger describe a ella como una distinción entre dos polos. El polo de un modo de efectividad que no le es propia la validez [*nicht geltungsartiger Wirklichkeitsweise*], el cual se da solamente a través del segundo polo, aquello de un nexo de sentido que le es propia la validez [*in einem geltungsartigen Sinnzusammenhang*].¹⁹⁴

Hay aquí una distinción fuerte entre el “*ens logicum*” y el “*ens reale*”, pero también a la vez una fuerte y particular conexión entre ellos. Escoto hablaba de una “convertibilidad del “*ens logicum*” con los objetos”, y Heidegger mantiene que dicha convertibilidad remite a un “dominio absoluto del sentido lógico sobre todos los mundos de objetos cognoscibles y conocidos”.¹⁹⁵ Cualquier objeto [*Gegenstand*], es como objeto, es decir, se conoce como tal y se puede hacer juicios sobre ello, sólo si “se introduce en el

192 GA, Bd. 1, S. 279. “Im natürlichen Leben, Denken und Erkennen ist unser Bewußtsein auf die realen Objekte der unmittelbaren Wirklichkeit eingestellt; die Scholastik bezeichnet diese natürliche Einstellung mit dem Ausdruck „prima intentio”.

193 *Ibid.* “Durch eine eigentümliche Blickwendung wird es möglich, das Denken auf seinen eigenen Gehalt einzustellen, „secunda intentio”.

194 *Ibid.* La frase entera en el texto original reza: “Der kardinalste Unterschied der Wirklichkeitsweisen ist der zwischen Bewußtsein und Realität, genauer: nicht geltungsartiger Wirklichkeitsweise, die ihrerseits immer nur durch und in einem geltungsartigen Sinnzusammenhang gegeben ist.”

195 *Ibid.* Toda la frase en el texto original reza: “Duns Scotus bestimmt die absolute Herrschaft des logischen Sinnes über alle erkennbaren und erkannten Objektwelten als Konvertibilität des „ens logicum” mit den Gegenständen.”

mundo del sentido”. Heidegger lo afirma así: “Sólo mientras vivo en lo válido [*im Geltende*], sé de lo existente.”¹⁹⁶

Así, Heidegger habla de una introducción [*Eingehen*] peculiar. “Los objetos reales [*die realen Objekten*] se introducen en la esfera del sentido lógico”. Esto no se puede pasar si entendemos el “*ens logicum*” como mera realidad psíquica.¹⁹⁷ Esa introducción tiene lugar sólo si “lo lógico percibe de alguna manera la realidad [*die Realität*]”. De este modo, los elementos de la realidad son “extraídos” [*wird herausgebrochen*], “distinguidos” [*unterschieden*], “delimitados” [*abgrenzen*], y “ordenados” [*geordnet*].¹⁹⁸ Y como vamos a ver después, es de este modo que se delimita una región lógica en general y, por tanto, también la región lógica particular de la facticidad.

Sin embargo, aquello que está ordenando es “algo formal” [*Formhaftes*], es una forma. Así Heidegger, resonando la teoría de Lask, afirma que “las formas se definen acerca de su significado a través de la materia del mundo de objetos [*Objektwelt*]”, y es por eso que esas formas son “aplicables” [*anwendbar*] a él.¹⁹⁹ Ahora, la “forma de orden” [*Ordnungsform*] que pertenece a la lógica no es otra que el juicio [*das Urteil*], los elementos singulares del cual son las categorías. Las categorías “estructuran” [*aufbauen*] el juicio y a ellas les pertenece como propio el “carácter de validez-para [*Hingeltungscharakter*] sobre las regiones de objetos que están por conocer”. De un modo particular, las categorías “abrazan fuertemente” [*umklammern*] al material que encuentran en el darse [*Gegebenheit*], y así “como que lo mantienen en su poder [*in ihre Gewalt*]”.²⁰⁰

196 GA, Bd. 1, S. 280. “Was immer erkannt wird, worüber auch immer Urteile gefällt werden, es muß eingehen in die Welt des Sinnes, nur in ihr wird erkannt und geurteilt. Nur indem ich im Geltenden lebe, weiß ich um Existierendes.” En esas frases se ve también ese pasar de lo cognitivo a lo ontológico a través de lo vivencial.

197 *Ibid.* “Die realen Objekte werden in die Sphäre des logischen Sinnes hineingenommen, welche Hineinnahme völlig unverständlich wäre, wollte man das „ens logicum“ als psychische Realität fassen.” Si esto pasara, nuestras percepciones tendrían la materialidad de los objetos.

198 *Ibid.* “Dieses Eingehen der Realität in den Sinn ist nur so möglich, daß durch das Logische die Realität irgendwie aufgefaßt wird, aus ihr etwas herausgebrochen, dadurch unterschieden, abgegrenzt und geordnet wird.” Esta “introducción” es una especie de “trans-porte” de los objetos a la esfera lógica. Un “trans-porte” que no es material y tiene que ver con un ordenar por parte de la razón. Un “trans-porte” no material es una especie de “metá-fora”.

199 *Ibid.* “Das Ordnungschaffende ist etwas Formhaftes; die Formen sind in ihrer Bedeutung bestimmt durch das Material der Objektwelt und so auf diese wieder anwendbar.”

200 GA, Bd. 1, S. 281. “Dem Urteil als Sinn und den es aufbauenden Kategorien ist eigentümlich der

En ese contexto, lo real de la región real [*das real im realen Bereich*] es sólo el “impulso” [*Anstoß*], el punto de partida [*Ansatzpunkt*], o la *occasio* en términos medievales, para la creación de “relaciones de orden” [*ordnender Beziehungen*]. A través de los juicios que se montan de esas relaciones, lo real está “designado” [*wird bezeichnet*], es decir “significa” [*bedeutet*].²⁰¹ Así le es algo propio y esencial para todo contenido lógico [*dem logischen Gehalt*] que “se exprese”, y esto no podría pasar si ello no era algo que vale.²⁰² Heidegger concluye que “el momento que determina el orden y caracteriza la región lógica es la intencionalidad, la validez-para [*die Hingeltung*], la expresabilidad [*die Aussagbarkeit*].”²⁰³ La región lógica contiene sentidos que hablan-de, se refieren-a, valen-para algo, para lo real por ejemplo.

De este modo, Heidegger anuncia la intencionalidad como la “categoría de terreno [*die Gebietskategorie*] de la región lógica.” Ella se nos da sólo en relación de algo que tiene sentido [*Sinn*] o significado [*Bedeutung*], y no en las realidades mismas [*Realitäten*]. Esas realidades son afectadas [*betroffen werden*] del sentido y del significado y no al revés.²⁰⁴ Heidegger remite aquí a la fenomenología como la investigación que se ocupa de la intencionalidad, investigando por ejemplo los actos del conocimiento no como realidades psíquicas, sino a través de sus funciones y sus efectuaciones [*Leistungen*] que tienen lugar en los juicios y en las proposiciones lingüísticas.²⁰⁵ Porque “a través del mero darse [*durch die bloße Gegebenheit*] la conciencia se puede adaptar a lo “verdadero”, pero sólo a través del juicio se conoce ello como sentido verdadero, válido.”²⁰⁶

Hingeltungscharakter auf die zu erkennenden Objektbereiche (sunt applicabiles). Sie „umklammern“ das in der Gegebenheit antreffbare Material, bekommen es gleichsam in ihre Gewalt.”

201 GA, Bd. 1, S. 280-281. Lo real introducido y ordenado se designa como, significa algo. Cada introducción a lo lógico es una especie de metá-fora.

202 GA, Bd. 1, S. 280. “Subjektbezogen läßt sich das auch so ausdrücken: dem logischen Gehalt ist es wesentlich, „ausgesagt zu werden“ (praedicari); das ist nur deshalb möglich, weil er gilt.”

203 GA, Bd. 1, S. 281. “Das ordnungsbestimmende und den logischen Bereich charakterisierende Moment ist die Intentionalität, die Hingeltung, die Aussagbarkeit.”

204 GA, Bd. 1, S. 283. “Die Intentionalität ist die „Gebietskategorie“ des logischen Bereiches.” Y “Intentionalität kann es nur geben bei einem Sinnhaften und Bedeutungsmäßigen, nicht bei Realitäten. Diese können allenfalls von Sinn und Bedeutung betroffen werden, nicht aber umgekehrt.”

205 GA, Bd. 1, S. 284. “Die Erkenntnisakte werden nicht so sehr als psychische Realitäten objektivierend betrachtet, als vielmehr hinsichtlich ihrer Funktion, ihrer Leistung.”

206 GA, Bd. 1, S. 284-285. “Durch die bloße Gegebenheit mag das Bewußtsein auf „Wahres“ eingestellt sein, aber erst durch das Urteil wird es als wahrer, geltender Sinn bewußt.”

Resuena aquí en cierto sentido el futuro pasar de la fenomenología a la hermenéutica a la base de la expresabilidad necesaria de lo lógico. Sin embargo, Heidegger en aquella época intenta de varios modos conectar el nivel categorial con el nivel de la *realidad* entendida fácticamente, es decir, así como ella se da. En este intento considera elementos de tal expresabilidad, es decir, elementos de ese darse en ciertos aspectos y expresiones del lenguaje. Para hacer esto, él encuentra apoyo en la *Grammatica Speculativa*, que en aquellos años se consideraba todavía como obra de Escoto.

[iii] La teoría del significado con la ayuda de la *Grammatica Speculativa*

Pues, el elemento de expresabilidad de lo lógico dirige la investigación de Heidegger a la *Grammatica Speculativa*, una gramática *a priori* del lenguaje.²⁰⁷ Dice él: “Sentido y significado son expresables a través de estructuras lingüísticas.”²⁰⁸ Las formas lingüísticas [*Sprachgestalten*], precisamente “como formas estructuradas [*Gebilde*] de significado y de sentido llegan a ser expresiones [*Ausdrücke*] con el sentido amplio de la palabra.”²⁰⁹ Hay aquí un “vínculo entre contenido lógico y forma lingüística”.²¹⁰

Pero esto no significa que los problemas de cada una de esas regiones, de la lógica y del lenguaje, puedan solucionarse remitiendo una a otra. Duns Escoto, según Heidegger, había destacado “la autonomía de lo lógico” [*die Selbständigkeit des Logischen*], sus estructuras “tienen su propia efectividad”, son “algo anterior” [*etwas Früheres*] y “no necesitan el lenguaje para su existencia, es decir, por último para su validez”.²¹¹ Así,

207 Seguimos utilizar el nombre de Escoto como escritor de la *Grammatica*, por razones de uniformidad.

208 GA, Bd. 1, S. 290. “Sinn und Bedeutung sind durch sprachliche Gebilde ausdrückbar.”

209 *Ibid.* “Diese Sprachgestalten werden als bedeutungs- und sinnbehaftete Gebilde Ausdrücke im weitesten Sinne des Wortes.” Tanto la palabra *Gestalt* como la palabra *Gebilde* remiten a una forma, a una figura con cierta estructura.

210 *Ibid.* “Dieses Beisammen von logischem Gehalt und sprachlicher Gestalt”

211 GA, Bd. 1, S. 290-291. Esas frases en el texto original rezan: “Duns Scotus betont vor allem die Selbständigkeit des Logischen, des Sinnes im Urteil und in den Urteilsverflechtungen (Schlüssen). Diese logischen Gebilde haben eine eigene Wirklichkeit, wenn sie auch nicht sprachlich zum Ausdruck gebracht werden. Sie sind „etwas Früheres“, benötigen zu ihrem Bestand, d.h. letztlich zu ihrer Geltung nicht die Sprache;”

Escoto se mueve en una “separación radical entre estructuras de lenguaje y contenido lógico”,²¹² y mantiene una cierta inmanencia de lo lógico. Según él, las palabras son meros signos acústicos o visuales que se manifiestan a nosotros a través de los sentidos.²¹³ Heidegger, que parece estar de acuerdo con Escoto en aquella época, y afirma lo mismo diciendo que “las palabras y los complejos de palabras como tal no indican.”²¹⁴ Eso que da sentido a las palabras escritas y acústicas es el intelecto. *Intellectus rationem voci tribuit*, dice Escoto. Y Heidegger lo traduce en términos de fenomenología husserliana como “actos que atribuyen significado” [*bedeutungsverleihenden Aktes*].²¹⁵

Pero si la lógica tiene una cierta autonomía frente al lenguaje, y sus estructuras se expresan en el lenguaje pero no necesitan esa expresión para su existencia, ¿por qué Heidegger se ocupa del lenguaje? Porque como dice él, desde el punto de vista [*vom Standpunkt*] de la lógica, el lenguaje no es “el fundamento y la clave del conocimiento de un objeto”, pero sí que es “el *camino* hacia el “origen” [*Ursprung*] verdadero.”²¹⁶ También porque si el intelecto da sentido a las palabras, y el sentido lógico se expresa en palabras y complejos de palabras, entonces de algún modo las expresiones lingüísticas reúnen y reflejan ese encuentro entre lo lógico y el intelecto. Pero para entender todo esto, para ver de qué modo puede el lenguaje dirigirnos hacia el origen verdadero – lo cual no se refiere a otra cosa, como vamos a ver, que a cierto aspecto de la región lógica de la facticidad – tenemos que ver brevemente la teoría de las formas de significado de Escoto, la teoría de *modi significandi*.

Según la interpretación de la *Grammatica* que hace Heidegger, los significados, los “*modus significandi*”, no son realidades psíquicas; ellos “se tienen que concebir como

212 GA, Bd. 1, S. 291. La frase exacta es: “Gerade auf Grund dieser radikalen Scheidung von Sprachgebilde und logischem Gehalt gelingt es Duns Scotus, die weiteren Unterschiede in aller Schärfe zu sehen.”

213 GA, Bd. 1, S. 299. “Die Art der Darbietung ist die durch die Sinne. *Vox repraesentatur sensui*. Es ist ein sinnliches Zeichen, als Lautkomplex akustischer Art, als Schriftzeichen visueller Art.”

214 *Ibid.* “Früher, bei der Scheidung von Sprachgestalt und Sprachgehalt, wurde schon darauf abgehoben, daß Worte und Wortkomplexe als solche nichts anzeigen.”

215 *Ibid.* La frase en el texto original reza: “Es bedarf des „bedeutungsverleihenden Aktes“ (Husserl). Durch ihn wird dem Wort etwas mitgeteilt (*intellectus rationem voci tribuit*); dadurch wird es zum Ausdruck (*dictio*)”

216 GA, Bd. 1, S. 305. La frase entera reza: “Zwar ist [die Sprache] auch dieses, vom Standpunkt der Logik aus betrachtet, nicht der Grund und Schlußstein der Erkenntnis eines Gegenstandes, aber doch weit eher als die genetische Erklärung der Weg zum wahren „Ursprung“.”

contenidos intencionales, como efectuaciones [*Leistungen*] de actos intencionales (*intentiones inductae per animam*).²¹⁷ Así, desde el punto de vista del lenguaje, las expresiones lingüísticas con sentido comprensible no son meramente sonidos o letras escritas que se perciben por los sentidos, sino pertenecen a los “actos del significado” [*Bedeutungsakten*].²¹⁸

Así con el término “*modus significandi*” en la teoría de Escoto se entienden dos cosas, el *modus significandi activus* y *passivus*. El *modus activus* es “el acto de significado como efectuación de la conciencia”, como una actuación por su parte.²¹⁹ El *modus passivus* es el resultado de esa efectuación, “el correlato objetual del acto” [*das gegenständliche Korrelat des Aktes*], “el darse inmediato” [*die unmittelbare Gegebenheit*].²²⁰ En otras palabras, el *modus activus* es el lado subjetivo del significado, mientras que el *modus passivus* es el lado objetivo.²²¹ Heidegger, remitiendo al primer tomo del *Ideen* de Husserl, interpreta el primer modo como el correlato noético [*noetisch*], y el segundo como el correlato noemático [*noematisch*]. Así con la ayuda de Husserl se afirma que el significado [*Bedeutung*] encuentra su forma particular en el concepto de *modus significandi*.

Ahora bien, aunque las “distinciones lógicas y sobre todo las distinciones de la forma categorial” se constituyen en los actos efectuados de la conciencia,²²² *in anima* como decía Escoto, estos actos están subordinados a “una ley esencial, que vale para los actos en general”.²²³ Una ley según la cual los actos están determinados a través de algo que no

217 GA, Bd. 1, S. 308. La frase entera reza: “Die Bedeutungen sind nach seiner Ansicht nicht psychische Realitäten; sie gehören nicht in einen realen Zusammenhang, innerhalb dessen sie verursacht sind; sie müssen als intentionale Inhalte gefaßt werden, als Leistungen intentionaler Akte (*intentiones inductae per animam*).”

218 *Ibid.* “Das Mehr eines verstandenen sinnvollen Ausdrucks gegenüber einem bloß sinnlich wahrgenommenen Wortlaut liegt in den Bedeutungsakten.”

219 GA, Bd. 1, S. 309. “Der Modus activus ist der Bedeutungsakt als Leistung des Bewußtseins; er heißt so, weil die Bedeutungsverleihung durch das auffassende Bewußtsein „gleichsam ein Handeln“ ist.”

220 *Ibid.* “Der Modus passivus bedeutet das Resultat der Leistung, das gegenständliche Korrelat des Aktes, was Lotze als „Eindruck“ bezeichnet, die unmittelbare Gegebenheit, insofern sie bedeutungsmäßig erfaßt, d.h. geformt ist.”

221 *Ibid.* “Der Modus activus ist nichts anderes als die subjektive Seite, der Modus passivus die objektive Seite der Bedeutung.”

222 GA, Bd. 1, S. 310. Heidegger remite a una frase de Husserl en relación esto: “Alle logischen Unterschiede und zumal alle Unterschiede kategorialer Form konstituieren sich in den logischen Akten im Sinne von Intentionen.” Y Heidegger añade entre paréntesis: “*Modi significandi activi*”. Remite al segundo tomo de las *Investigaciones Lógicas* de esta manera: E. Husserl, *Logische Untersuchungen*. 2. Aufl. 1913. Bd. 2. I. Teil. S. 384.

223 *Ibid.* “Als eine bestimmte Klasse intentionaler Bewußtseinsakte unterstehen die Modi significandi activi einem Wesensgesetz, das von den Akten überhaupt gilt: intellectus ad actum determinatum non vadit nisi

es forma, de algo que viene “de algún lugar” [*irgendwoher*]. Como dice Heidegger: “Con esto se expresa la correlación necesaria de cualidad de acto [*Aktqualität*] y materia de acto [*Aktmaterie*], de noesis y noema, de forma y contenido.”²²⁴ Aparece aquí también el “principio de la determinación material de cualquier tipo de forma”, el principio de Lask, interpretado acerca de los actos.²²⁵ Según esto, el *modus significandi*, como acto que constituye el significado, se tiene que determinar ese mismo a través de una materia. “Es decir, corresponde a cada *modus significandi* un *modus essendi* determinado”, un modo según el cual los entes son y se presentan a nosotros.²²⁶ En concreto Escoto deduce las formas del sentido a partir del *modus essendi* utilizando como función de diferenciación de las formas la realidad sensible de la naturaleza.²²⁷

Pero, para Escoto, la realidad de la naturaleza [*die reale Naturwirklichkeit*], aunque es determinante para las categorías del significado, no puede afectar a ellas directamente. Como menciona Heidegger, esa realidad “puede ser el *último* principio para la diferenciación de las formas de significado, pero no puede estar en relación directa con ellas.”²²⁸ Aquello que intermedia entre los dos es la conciencia humana, el *intellectus*. El *modus essendi* se da a la conciencia, “ella lo tiene que tener enfrente objetualmente [*gegenständlich*]”.²²⁹ La conciencia no hace nada menos que conocer al objeto, porque “sólo como objeto de conocimiento es ello objeto verdadero.” Así el *modus intelligendi* es la *ratio concipiendi*, es el modo a través del cual “yo capto algo objetualmente y conozco acerca de ello.”²³⁰ Y el significado de una expresión no se relaciona con un objeto “en la medida que

aliunde determinetur.”

224 GA, Bd. 1, S. 311. “Es wird damit die notwendige Korrelation von Aktqualität und Aktmaterie, von Noesis und Noema, von Form und Inhalt ausgesprochen.”

225 *Ibid.* “Prinzip der Materialbestimmtheit jeglicher Form”

226 *Ibid.* “Dieser als Akt muß also durch eine bestimmte Materie determiniert sein, d.h. es entspricht jedem Modus significandi ein bestimmter Modus essendi.”

227 GA, Bd. 1, S. 314. “Bei der im nächsten Kapitel darzustellenden Ableitung der einzelnen Bedeutungsformen aus dem Modus essendi läßt Escoto nun fast ausschließlich die reale, sinnliche Naturwirklichkeit in formdifferenzierende Funktion treten.”

228 GA, Bd. 1, S. 315. “Sie mag das letzte Prinzip für die Differenzierung der Bedeutungsformen sein, aber direkt kann sie doch nicht auf jene bezogen werden.”

229 *Ibid.* “Der Modus essendi muß dem Bewußtsein doch gegeben sein, es muß ihn gegenständlich vor sich haben.”

230 GA, Bd. 1, S. 315-316. “Ich weiß aber um einen Gegenstand nur in der Erkenntnis, nur als Erkenntnisgegenstand ist er wahrhaft Gegenstand. Der *Modus intelligendi* ist die „*ratio concipiendi*“, d.h. die Art und Weise, in der ich etwas gegenständlich erfasse und darum weiß.”

ello existe en sí y para sí independiente de la conciencia, sino [se relaciona] con ello como un conocido.”²³¹

Ahora bien, igual como el *modus significandi*, el *modus intelligendi* se divide también en *activus* y *passivus*. Con esto Escoto remite a un modo activo a través del cual la conciencia con sus actos cumple la objetivación [*Vergegenständlichung*], y a un modo pasivo que no es otra cosa que el mismo *modus essendi*, pero eso precisamente como está “objetivado” por la conciencia.²³² En otras palabras el modo pasivo es “la efectividad [*Wirklichkeit*] que ha entrado en el conocimiento”.²³³

De esa manera, para la teoría de Escoto los *modi essendi, intelligendi passivi, y significandi passivi* son idénticos “acerca de su *qué* del contenido”, es decir, “de su núcleo noemático”. Esos *modi* se refieren a la cosa, es decir, reflejan la realidad misma como ella es conocida y expresada. Como explica Heidegger, esos son “la materia [*der Stoff*] concebida como desligada de la determinación de la forma, pero coordinada correlativamente con ella.”²³⁴

De aquí sale un elemento importante de la interpretación de Heidegger en relación con la *Grammatica Speculativa*. Esto tiene que ver con el *modus essendi* que Heidegger lo caracteriza como “lo experienciable en general” [*das Erlebbare überhaupt*], como aquello que “está enfrente de la conciencia con un sentido absoluto”.²³⁵ Con el sentido absoluto de un *factum*. Por eso, según Escoto, “el *modus essendi* es la efectividad empírica [*empirische Wirklichkeit*] dada inmediatamente *sub ratione existentiae*”.²³⁶ Y Heidegger aquí trata de destacar el hecho de que Escoto “caracteriza aun esa efectividad empírica como que esté

231 GA, Bd. 1, S. 316. “Die Bedeutung eines Ausdrucks wird also nicht auf einen Gegenstand bezogen, insofern er an und für sich, unabhängig vom Bewußtsein existiert, sondern auf ihn als einen erkannten.”

232 GA, Bd. 1, S. 317. “Der aktive Modus vollzieht die bewußtseinsmäßige Vergegenständlichung; der passive Modus ist nichts anderes als der Modus essendi, insofern er bewußtseinsmäßig vergegenständlicht ist.”

233 GA, Bd. 1, S. 319. “Der Modus intelligendi passivus ist die in die Erkenntnis eingegangene Wirklichkeit ”

234 GA, Bd. 1, S. 317. La frase entera en el texto original reza: “Die Modi essendi, intelligendi passivi und significandi passivi sind, rein ihrem inhaltlichen Was, ihrem noematischen Kern nach betrachtet, (materialiter et realiter) identisch dasselbe, nämlich der durch die Form jeweils bestimmte Stoff, oder genauer: der von der Formbestimmtheit abgelöst gedachte, ihr korrelativ zugeordnete Stoff.”

235 GA, Bd. 1, S. 318. La frase entera reza: “Der Modus essendi ist das Erlebbare überhaupt, ist das im absoluten Sinne dem Bewußtsein Gegenüberstehende, die „handfeste“ Wirklichkeit, die sich dem Bewußtsein unwiderstehlich aufdrängt und nie und nimmer zu beseitigen ist.”

236 *Ibid.* “Der Modus essendi ist die unmittelbar gegebene empirische Wirklichkeit *sub ratione existentiae*.”

subordinada a una “*ratio*”, es decir, bajo un punto de vista, una forma, una coyuntura [*Bewandtnis*]”.²³⁷

Sin embargo, en su interpretación sobre la *Grammatica*, Heidegger admite que Escoto no “distingue expresamente entre un *modus essendi activus* y un *passivus*”,²³⁸ pero al mismo tiempo mantiene que él “no lo deja claro definitivamente”. Y esto porque por un lado habla del *modus essendi* como la “efectividad [*Wirklichkeit*] objetiva absoluta”, y por otro lado considera a ese modo como subordinado a una cierta *ratio*, cosa que lo acerca al “carácter de una determinación de forma [*Formbestimmtheit*], a la cual tiene que corresponder un carácter de acto.”²³⁹ Así, según Heidegger, la visión de Escoto parece mucho a visiones “recientes” – como aquella de Lask por ejemplo – que mantienen que “también el “darse” [*die Gegebenheit*] manifiesta ya una determinación categorial”.²⁴⁰

Ahora bien, en correspondencia con los modos pasivos hay también los modos activos, pero ellos “se distinguen *materialiter* y *formaliter*, en la medida que pertenecen a diferentes regiones esenciales [*Wesensregionen*].”²⁴¹ Y es verdad que el *modus intelligendi activus* “pertenece a la región de la conciencia” que conoce algo y el *modus significandi activus*, se incorpora a la región de las “expresiones” [*Ausdrücke*].²⁴²

Según la interpretación de Heidegger, tenemos aquí el “darse inmediato” [*die unmittelbare Gegebenheit*], o sea el *modus essendi (activus)*, el cual se conoce en actos de conocer, en *modus intelligendi activus*, y se expresa en actos significativos, en *modus significandi activus*. Escoto distingue esos actos como hace con los “actos en general” [*die Akte überhaupt*]. La cualidad del acto [*Aktqualität*], es decir, los *modi activi*, o en

237 *Ibid.* “Als bedeutsam muß hier angemerkt werden, daß Duns Scotus auch diese empirische Wirklichkeit als unter einer „*ratio*“, d. h. einem Gesichtspunkt, einer Form, einer Bewandtnis stehend charakterisiert;”

238 GA, Bd. 1, S. 319. “ohne daß er doch ausdrücklich einen Modus essendi activus und passivus unterscheidet.”

239 GA, Bd. 1, S. 319. La frase entera reza: “Man möchte dies dahin deuten, als sei sich Escoto über den Modus essendi nicht endgültig klar geworden, da er ihn einmal als die absolute objektive Wirklichkeit erklärt, dabei aber doch nicht zu bemerken verfehlt, daß auch sie unter einer bestimmten Ratio, nämlich der der Existenz, steht und so dem Charakter einer Formbestimmtheit nahekommt, der ein Aktcharakter korrespondieren muß.”

240 GA, Bd. 1, S. 318. “damit kommt nichts anderes zum Ausdruck, als was man neuerdings dahin formuliert hat: auch die „Gegebenheit“ stelle bereits eine kategoriale Bestimmung dar.”

241 GA, Bd. 1, S. 319. “Die Modi essendi, intelligendi activi und significandi activi unterscheiden sich materialiter und formaliter, insofern sie verschiedenen Wesensregionen zugehören.”

242 GA, Bd. 1, S. 320. “Der Modus intelligendi activus gehört in die Region des Bewußtseins, und zwar in die des *erkennenden*, während der Modus significandi activus der Region der „Ausdrücke“ einzuordnen ist.”

términos fenomenológicos los “componentes reales” del acto [*reelle Komponenten*], y su correspondiente materia del acto [*Aktmaterie*], los *modi passivi*, o el contenido intencional [*intentionale Gehalt*] “pertenecen *materialiter* a diferentes terrenos estructurales [*Strukturgebieten*].”²⁴³ Pero “*formaliter*” los *modi activi* y *passivi* son lo mismo, y esto en la medida que el sentido de la efectuación del acto [*der Leistungssinn*] presenta el contenido intencional “como si fuera transpuesto a la esfera de actos [*in die Aktsphäre*].”²⁴⁴

Todo esto da a Heidegger la oportunidad de mantener que, por un lado, el significado se puede considerar “en cierto sentido” como perteneciente a la “objetividad del mundo de los objetos, de donde recibe su “contenido”. ”²⁴⁵ Pero, por otro lado, precisamente porque el mismo significado, como efectuación de los actos significativos, es “*formaliter*” idéntico al contenido, pertenece a “la expresión vivida como significado [*der bedeutungsbelebte Ausdruck*].”²⁴⁶ Heidegger concluye: “pues las formas del significado (*modi significandi*) se leen según las directrices del darse [*der Gegebenheit*] (*modus essendi*), el cual por su parte es sólo como un darse conocido (en *modus intelligendi*).”²⁴⁷

De este modo, Heidegger llega a conectar – con la ayuda de la *Grammatica Speculativa* y su interpretación a la base de la fenomenología – ciertos aspectos de la lógica medieval, sobre todo las categorías transcendentales, los *transcendentia*, con el terreno de la facticidad acerca de su expresarse, con “la expresión vivida como significado”. Esta conexión, aunque en cierto modo se va a abandonar en los años siguientes, los años plenamente fenomenológicos, – o mejor dicho va a encontrar su modo más preciso a través de la indicación formal – no obstante, mantendrá, como vamos a ver,

243 *Ibid.* La frase entera en el texto original reza: “Die Aktqualität (der Erkenntnis- wie der Bedeutungsakte) und die ihr korrespondierende Aktmaterie gehören *materialiter* verschiedenen Strukturgebieten an; in jedem intentionalen Erlebnis sind intentionaler Gehalt (Modus passivus) und die reellen Komponenten (Modus activus) zu unterscheiden.”

244 GA, Bd. 1, S. 320-321. “Formaliter sind dagegen die Modi activi und passivi identisch, insofern der Leistungssinn der Akte gleichsam den in die Aktsphäre transponierten intentionalen Gehalt darstellt.”

245 GA, Bd. 1, S. 320. “Die Bedeutung kann in gewissem Sinn als der. Objektivität der Gegenstandswelt zugehörig aufgefaßt werden; von dort her empfängt sie ihren „Inhalt”

246 *Ibid.* “Als Leistung des bedeutungsverleihenden Aktes dagegen gehört sie als mit ihm. *formaliter* identisch zum bedeutungsbelebten Ausdruck.”

247 *Ibid.* “Am Leitfaden der Gegebenheit (Modus essendi) also, die ihrerseits nur Gegebenheit ist als erkannte (im Modus intelligendi), werden die Bedeutungsformen (Modi significandi) abgelesen.”

ciertos aspectos de su carácter en la consideración del “ser en general” en *Ser y Tiempo* – sobre todo en lo que se refiere al carácter temporal e inmediato que muestran las categorías transcendentales.

Sin embargo, Heidegger tenía la intención de ir más allá de la lógica transcendental de Lask. Tal intención se ve más claramente en el llamado *Schluss*, la conclusión que fue añadida a la *Habilitationschrift*. Allí se expresan ciertos puntos críticos frente a Lask y se propone una dirección diferente para la investigación.

En concreto, el problema de las categorías se considera como algo que se conecta íntimamente con el problema del juicio, pero además con el problema del sujeto,²⁴⁸ cosa que Lask había excluido de su investigación. Según Heidegger, la objetualidad tiene sentido sólo para un sujeto que juzga, “sin ese sujeto no se puede extraer el sentido completo de aquello que se designa como validez.”²⁴⁹ Las categorías reflexivas, las determinaciones más generales del objeto, quedan “necesariamente incompletas sin la inclusión del “lado subjetivo”.²⁵⁰ Por eso Heidegger veía la necesidad de que la investigación se continuara a la dirección del sujeto, pero ello considerado como un “espíritu vivo” [*lebendige Geist*],²⁵¹ es decir, como un sujeto que vive fácticamente.

248 GA, Bd. 1, S. 401. “Diese sind als für das Kategorienproblem letztlich entscheidend erst zu erfassen, wenn eine zweite Grundaufgabe jeder Kategorienlehre erkannt ist: die Hineinstellung des Kategorienproblems in das Urteils- und Subjektsproblem.”

249 GA, Bd. 1, S. 405. “...daß Gegenständlichkeit nur Sinn hat für ein urteilendes Subjekt, ohne welches Subjekt es auch nie gelingen wird, den vollen Sinn dessen herauszustellen, was man mit Geltung bezeichnet.” Además Heidegger considera que la teoría de significado de Escoto abre un acceso a la subjetividad, sin tener un concepto exacto de sujeto. Véase GA, Bd. 1, S. 401. “Gerade die Existenz einer Bedeutungslehre innerhalb der mittelalterlichen Scholastik offenbart eine feine Disposition sicheren Hineinhörens in das unmittelbare Leben der Subjektivität und der ihr immanenten Sinnzusammenhänge, ohne daß ein scharfer Begriff des Subjekts gewonnen ist.”

250 GA, Bd. 1, S. 404. “Auch die allgemeinsten, ihrem Gehalt nach verblaßten Gegenstandsbestimmtheiten, die reflexiven Kategorien, sind nicht ohne Beziehung auf das Objektivität konstituierende Urteil völlig zu begreifen, was besagt, daß eine nur „objektive“ allgemeine Gegenstandstheorie ohne Einbeziehung der „subjektiven Seite“ notwendig unvollständig bleibt.”

251 GA, Bd. 1, S. 405. “...sondern erst durch tiefer liegende, im Begriff des lebendigen Geistes beschlossene und fraglos mit dem Wertproblem eng verknüpfte Problemgruppen zu begreifen ist,...”

B_La facticidad como punto de partida

Heidegger, como vimos, a partir de la conclusión añadida a su *Habilitationschrift* ya había expresado la necesidad, en relación con el problema del conocimiento, de pasar al problema del juicio, es decir, pasar allí donde el conocimiento se adquiere expresamente, y, a la vez, mirar al lado subjetivo, dado que es el sujeto que adquiere cada vez tal conocimiento. Como vamos a ver las dos problemáticas se unen primariamente, con la ayuda de la mirada fenomenológica, a la base de las vivencias.

Sin embargo, en los primeros cursos de Heidegger tiene también lugar un segundo movimiento filosófico que en cierto sentido transforma el proyecto fenomenológico. Este movimiento tiene que ver con la región lógica de la facticidad. Pero ¿en qué sentido hablamos de región aquí?

Parece que tanto Lask, como Heidegger, consideraban las categorías como una especie de lugares lógicos, como τόποι del λόγος.²⁵² Según esta consideración, “cada fenómeno que pertenece a la región [*Bereich*] de lo pensable en general exige según su contenido un lugar concreto.”²⁵³ Como comenta Heidegger: “Pues, es algo más que un modo de expresión favorito de los lógicos, hablar del lugar lógico de un fenómeno.”²⁵⁴

En concreto, en el campo del conocimiento los varios objetos [*Gegenstände*] se presentan en terrenos de objetos [*Gegenstandsgebiete*] los cuales son elaborados por las ciencias. Según Heidegger, “diferentes terrenos de objetos pertenecen a determinadas regiones de realidad efectiva [*bestimmte Wirklichkeitsbereiche*].”²⁵⁵ Aquello que nos ayuda reconocer las diferentes regiones de la realidad efectiva son las categorías, y esto porque dan a estas regiones “una determinada estructura y constitución [*Verfassung*]”.²⁵⁶

252 Esto era algo que ya se mencionaba también por interpretes de Aristóteles del siglo IXX como Zeller y Prantl. Interpretaciones que además aparecían en el libro de Brentano. Véase Brentano, op.cit., cap.5, §1, p.120-129, esp. p.128.

253 GA, Bd. 1, S. 212. “...daß jedes in den Bereich des Denkbaren überhaupt gehörige Phänomen seinem Gehalt nach einen bestimmten Ort fordert.”

254 *Ibid.* “Es ist doch mehr als eine beliebte Ausdrucksweise der Logiker, von dem logischen Ort eines Phänomens zu sprechen.”

255 *Ibid.* “Bei unserer Betrachtung erkennt man die einzelnen Gegenstandsgebiete als bestimmten Wirklichkeitsbereichen angehörig.”

256 GA, Bd. 1, S. 212. “Diesen eignet je nach ihrer Artung eine bestimmte Struktur und Verfassung. So sehen wir uns vor eine Aufgabe gestellt, die man gemeiniglich unter dem Namen „Kategorienlehre“ zusammenfaßt.”

Así, las categorías se describen como clases que pertenecen a ciertas regiones de la *realidad*. Por ejemplo, las categorías aristotélicas, según Heidegger, son “una determinada clase de una determinada región [...] y no las categorías por antonomasia.”²⁵⁷ Perteneciendo las categorías como clases a regiones, dan una determinada estructura a esas regiones constituyendo determinados lugares [*Orte*] lógicos. No obstante, según Heidegger, “cada lugar se fundamenta en una determinación espacial [*räumlicher Bestimmung*]”, es decir, necesita una determinada delimitación espacial para que exista. Al mismo tiempo, cada determinación, incluso la determinación espacial, es algo como un orden [*Ordnung*], y “es sólo posible sobre la base de un sistema de referencias [*Bezugssystem*]”.²⁵⁸

De este modo, el lugar lógico se conecta precisamente con el orden de lo lógico, con el orden de lo pensable. Por eso también Heidegger llama a las categorías como formas de orden [*Ordnungsformen*].²⁵⁹ Pues ellas dan forma al orden de lo lógico, estructuran la región de la lógica, y lo hacen constituyendo ciertos nexos de referencia, “un determinado todo de relaciones” [*ein bestimmtes Beziehungsganzes*].²⁶⁰ Proporcionando las categorías

257 GA, Bd. 1, S. 211. “Unsere Aufgabe einer kategorialen Charakteristik der Wirklichkeitsbereiche und die noch vorgängige erste Auseinanderhaltung derselben reicht viel weiter, so zwar, daß die aristotelischen Kategorien nur als eine bestimmte Klasse eines bestimmten Bereiches erscheinen und nicht als die Kategorien schlechthin.”

258 GA, Bd. 1, S. 212. “Jeder Ort gründet auf räumlicher Bestimmung, welche Bestimmung, als Ordnung, selbst nur möglich ist auf Grund eines Bezugssystems.”

259 Esto no significa que las categorías son algo meramente subjetivo. Más bien ellas tienen que ver con ese encuentro de lo lógico con lo real. Huellas de este encuentro se localizan ya en las categorías aristotélicas. Como mencionaba Brentano por ejemplo, “las categorías no pueden ser meramente determinaciones conceptuales de validez subjetiva, pues una idea semejante sería completamente ajena al realismo de Aristóteles.” Véase Brentano, op.cit., p. 123. Además es muy interesante para el carácter del ordenar a que nos referimos aquí la observación que hace Franco Volpi en su libro sobre Heidegger y Aristóteles. Allí él menciona que probablemente las categorías surgen a través de una operación de división. Esto él lo deduce por las varias repeticiones de la frase αἱ διαίρεθίσαι κατηγορίαι en obras de Aristóteles como: *An. pr.* I, 37; *Top.* IV, 1; *De an.* I, 1, 401a 24; 5 410a 14. Esta operación de división, según Volpi, es una división del ente, una διαίρεσις τοῦ ὄντος. Véase Volpi, F. (2012): *Heidegger y Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, p.55. También Ross se refiere a un punto de *Metafísica* donde Aristóteles dice que las categorías son una clasificación de τὸ καθ' αὐτὸ ὄν. La frase en concreto reza: “[τὰ ὄντα] καθ' αὐτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας”. Y se podría traducir como: “[los entes] como son en sí se dicen de tantos modos cuantos son aquellos que significan los esquemas de las categorías” En *Met.* Δ, 7, 1017a 22-23. Ross hace ese comentario en la introducción de su edición de la *Metafísica* de Aristóteles, en: Aristotle, (1924): *Aristotle's Metaphysics - A Revised Text with Introduction and Commentary* by W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford, vol. 1, p.lxxxiii. Una visión heideggeriana acerca de las categorías aristotélicas viene Jeff Malpas que ve en Aristóteles algo como una pertenencia mutua de lo lógico y lo ontológico. Véase Malpas, J. (1990): “Kategoriai and the Unity of Being”, *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol. VI, No.1, pp.13-36. Por ejemplo en la p. 21 dice: “Las *Kategoriai* se tiene que presentar como aquello que es común tanto para la cosa, como para nuestro decir acerca de ella”.

260 *Ibid.* “Der „Ort“ im logischen Sinne fußt desgleichen auf Ordnung. Was seinen logischen Ort hat, fügt sich in bestimmter Weise in ein bestimmtes Beziehungsganzes.”

un orden a la región de la lógica, adquieren ellas también rasgos “regionales”, es decir, rasgos topológicos.

Sin embargo, el *hecho* de que haya una o varias regiones de realidad efectiva no se puede demostrar a través de una vía deductiva y apriorica. Esas regiones aparecen como un *hecho*, son *de facto*, es decir, son facticidades [*Tatsächlichkeiten*], y “las facticidades se dejan sólo mostrar.”²⁶¹ Esta demostración tiene lugar precisamente con las categorías que ordenan lógicamente la región de los objetos. El círculo aquí está obvio. Las regiones de la realidad no existirían, si no hubieran categorías correspondientes que ordenan y dan forma lógica a las regiones. Y a la vez, tal regiones se pueden mostrar solo con la ayuda de categorías.

Es con este sentido que hablamos aquí de una región lógica de la facticidad [*Faktizität*]. Ella se refiere a cualquier objeto acerca del *hecho* de su existir, es decir, su ser. Los conceptos transcendentales y en concreto los conceptos del *unum* y *verum* que analiza Heidegger en la *Habilitationschrift*, son conceptos completamente formales que arrojan luz al mero *hecho* de que *una cosa es*. Es decir, en cierto sentido, repiten el *hecho* de que una cosa es tal como ella es. Repiten el *factum* de su existir.

Así, según nuestro punto de vista, la facticidad, considerada precisamente como una región lógica, un marco lógico, y entendida de un modo particular, se convierte, por un lado, en aquellos años en punto de partida necesario para una fenomenología que comprende a sí misma como “ciencia originaria” [*Urwissenschaft*], y, por otro lado, se vuelve en elemento decisivo para la transformación radical del proyecto fenomenológico.

§4_La distinción entre dos regiones lógicas – esfera teórica y facticidad

Heidegger en su primer curso, el llamado *Kriegsnotsemester* de 1919, hace una aproximación al problema del conocimiento yendo más allá de las consideraciones realistas e idealistas. En vez de buscar la raíz del conocimiento, o bien dentro de un sujeto

261 GA, Bd. 1, S. 213. “Daß es einen Wirklichkeitsbereich gibt, mehr noch, daß deren verschiedene vorhanden sind, läßt sich nicht apriorisch, auf deduktivem Wege beweisen. Tatsächlichkeiten lassen sich nur aufweisen.”

aislado, o bien en una realidad exterior e independiente, él hace referencia e intenta esbozar el campo del encuentro significativo entre sujeto y objeto. Ese encuentro, que en cierto sentido transforma el problema mismo, Heidegger lo ubica en “lo significativo”, *das Bedeutsame*; aquello que se nos da siempre e inmediatamente en nuestro vivir en el mundo circundante, “sin ningún rodeo intelectual que pase por la captación de una cosa.”²⁶² En 1919 él daba a ese elemento significativo el nombre del “algo en general”, *das Etwas überhaupt*, lo cual corresponde a “todo lo que puede ser vivido” [*jedes Erlebbare*].²⁶³

Para precisar Heidegger ese campo significativo, traza dos distinciones básicas. Trasladando el problema del conocimiento y del juicio al ámbito de las vivencias, él distingue entre dos especies de vivencias, la vivencia de una actitud teórica y la una de la vida común, aquella que él llama “vivencia del mundo circundante” [*Umwelterlebnis*]. Esta distinción básica contribuye a la clarificación del campo significativo con la ayuda de una segunda distinción que le corresponde, aquella de dos esferas lógicas distintas, la esfera teórica y la esfera de la vida común, la esfera de la facticidad – aunque todavía esta última no se nombra así.

[i] Dos tipos de vivencias

Heidegger empieza su argumento en el curso de 1919 reconociendo que en cierto sentido el conocimiento es un “proceso psíquico”.²⁶⁴ Pero, según él, este mismo hecho no significa que la investigación y la fundamentación del conocimiento se pueda dejar a una ciencia de lo psíquico, es decir, a la psicología, la cual, como ciencia empírica, “carece de validez plena”.²⁶⁵ Por eso, aunque el conocimiento como fenómeno “se inscribe en un ámbito bien específico del ser, el ámbito de lo psíquico”, aquello no se deja investigar de

262 GA, Bd. 56/57, S. 73 [p.88]

263 GA, Bd. 56/57, S. 115 [p.139]. Dice Heidegger “Jedes Erlebbare überhaupt ist mögliches Etwas”. Ese “*etwas überhaupt*” nos hace recordar el concepto medieval “*ens*”. Sin embargo, como menciona Theodore Kiesel esto no se concibe ahora como “objetividad”, sino como “vida en y para sí”. Sobre las diferencias entre los dos conceptos véase Kiesel, T. (1995): *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Los Angeles, p.223-4.

264 GA, Bd. 56/57, S. 29 [p.35]

265 GA, Bd. 56/57, S. 29 [p.36]

una manera científica-psicológica. Considerándolo desde un punto de vista filosófico, “el concepto de lo psíquico es ambiguo”, cosa que ya había mencionado Kant.²⁶⁶

Para esclarecer filosóficamente el sentido del conocimiento como proceso psíquico, Heidegger empieza por analizar la pregunta: “¿hay algo?” [*Gibt es etwas?*]. Durante el análisis, lo que pretende hacer no es otra cosa que investigar qué es lo que pasa en la vivencia de alguien cuando hace una pregunta como ésta, una pregunta de conocimiento. En esa pregunta, dice, la pregunta misma es vivida; “yo vivo, yo vivo algo.”²⁶⁷ Es decir, tengo la vivencia de la pregunta que hago, pero no la tengo como una cosa que está-ahí, a la manera de “objetos existentes” [*wie seiende Gegenstände*].²⁶⁸ Más bien, para Heidegger, cuando hago una pregunta semejante, yo me comporto, “me comporto poniendo, y por cierto, poniendo algo en general como cuestionable [*als fraglich*].”²⁶⁹ Hay aquí, en ese comportamiento interrogativo, “un deseo de conocer y saber”, un impulso que surge “del θαυμάζειν, del sorprenderse y del maravillarse.”²⁷⁰

Pero desde aquí empiezan surgir nuevos problemas. Porque, por un lado, yo vivo la pregunta, es decir, vivo, me comporto, preguntando, pero, por otro lado, – observando inmediatamente la vivencia de esa pregunta – “nunca encuentro algo así como un “yo”, sino única y exclusivamente la “vivencia de algo”, el “vivir dirigiéndose hacia algo”.²⁷¹ En la pregunta general “¿hay algo?” no existe una referencia significativa a mi yo.

Así, Heidegger descubre aquí una ausencia peculiar del yo. Se trata de una situación paradójica en la cual “yo también estoy presente en la vivencia, la vivo, forma parte de mi vida y, sin embargo, por su naturaleza está tan desligada de mí, tan

266 GA, Bd. 56/57, S. 30 [p.36]

267 GA, Bd. 56/57, S. 65 [p.79]. En alemán: “Die Frage ist erlebt. Ich erlebe. Ich erlebe etwas.”

268 GA, Bd. 56/57, S. 70 [p.84]. Toda la frase reza: “El vivir [*das Erleben*] y lo vivido [*das Erlebte*] como tal no se ensamban a la manera de objetos existentes [que simplemente están ahí].”

269 GA, Bd. 56/57, S. 66 [p.80]. Aquí hemos alterado la traducción. La frase original reza: “Fragend: “Gibt es etwas?” verhalte ich mich setzend, und zwar etwas überhaupt als fraglich setzend.”

270 GA, Bd. 56/57, S. 66-67 [p.81]. Las frases en el original: “Das fragende Verhalten ist motiviert, möchte man sagen, durch ein Erkennen- und Wissen-Wollen. Es ist ausgelöst von einem Trieb nach Erkenntnis, und dieser entstammt dem θαυμάζειν, dem Staunen und Sichverwundern.” Heidegger remite aquí a la *Metafísica* de Aristóteles, a *Met. A 2*, 982b 11 f. Una pregunta de ese tipo es una de las preguntas iniciales y originarias del pensamiento filosófico.

271 GA, Bd. 56/57, S. 68 [p.83]

absolutamente distante del yo.”²⁷² Parece una situación donde yo vivo algo, sin estar presente en eso que vivo. Parece que vivo algo como ausente. Ese elemento es un descubrimiento importante en relación con las vivencias de las preguntas teóricas y, para que se entienda mejor, Heidegger toma como ejemplo una vivencia diferente, haciendo un análisis revelador de la vivencia del mundo circundante [*das Umwelterlebnis*].

Ahora bien, la vivencia del mundo circundante se refiere a cualquier vivencia de nuestra relación con las cosas que nos rodean. Y Heidegger habla de su propia experiencia, con la cual, por cierto, cualquier persona se puede identificar. Así, se pone la pregunta: ¿Qué es lo que uno ve cuando entra en el aula y ve la cátedra? Lo que uno ve inmediatamente no son superficies marrones que se cortan en ángulo recto, ni una caja pequeña que está encima de otra más grande. Más bien, cuando uno entra en el aula, ve de golpe la cátedra, no superficies, sino la cátedra, desde la cual uno puede hablar, y la cual puede ser muy grande para este aula concreta o muy alta para el que va a hablar.²⁷³ Lo que trata de hacer aquí Heidegger es describir lo que pasa inmediatamente en esta vivencia de la cátedra. Trata de hablar de aquello “que está inmediatamente dado”. Y aquello que pasa, hablando literalmente, es un *hecho*, es un *factum*. Heidegger, mirando a ello, no descubre ni sensaciones, ni datos sensoriales. *Cuando* alguien ve la cátedra, la ve en cuanto tal. Por supuesto, uno ve su color marrón, pero no lo ve ni como algo que pertenece a sus propios procesos psíquicos, ni como un dato sensorial. Lo ve precisamente como *su* color marrón, es decir, “en una única conexión significativa con la cátedra.”²⁷⁴

Así, con el análisis de la vivencia del mundo circundante se revela que lo primario es lo significativo, es decir, las cosas con un sentido para nosotros. “Lo significativo” [*das Bedeutsame*], dice Heidegger, “es lo primario [*das Primäre*], se me da inmediatamente, sin ningún rodeo intelectual que pase por la captación de una cosa.”²⁷⁵ Nos topamos aquí con un elemento revolucionario. Vivimos todos siempre en un mundo que nos rodea, en un mundo de cosas. En este mundo las cosas tienen siempre un cierto significado para

272 GA, Bd. 56/57, S. 69 [p.84]

273 GA, Bd. 56/57, S. 70-71 [p.85-86]

274 GA, Bd. 56/57, S. 85 [p.102]

275 GA, Bd. 56/57, S. 73 [p.88]

nosotros, aparecen junto con su significado, tienen siempre un sentido. Esto es un *factum*. Y para entender mejor el “siempre” de este *factum* Heidegger ofrece un ejemplo con un extranjero del Senegal.

Imaginemos, dice Heidegger, que entra de repente en el aula una persona del Senegal que vive en la naturaleza y no ha visto nunca en su vida un aula ni una cátedra. No sabemos exactamente qué va a pensar mirando la cátedra. “Quizás viera algo relacionado con la magia o algo que sirve para protegerse de las flechas y de las piedras. Y lo más probable es que no supiera qué hacer con esto.”²⁷⁶ Pero esta perplejidad es aquello que precisamente revela la primacía del significado [*Bedeutung*] de las cosas. Porque si el senegalés no sabe qué hacer con la cátedra, esto significa que no está acostumbrado a toparse con cosas que no entiende. En el mundo que vive se encuentra siempre con cosas que entiende, y justamente por eso puede pasar que utilice la cátedra para protegerse de las flechas y de las piedras. Las cosas en nuestro mundo circundante no aparecen con sentido después de explicaciones teóricas, sino que poseen siempre ya un significado concreto y un sentido dentro de nuestro mundo. Muestran una cierta facticidad de sentido. “Viviendo en un mundo circundante”, dice Heidegger, “me encuentro rodeado siempre y por doquier de significados, todo es mundano, «mundeia » [*es weltet*]”²⁷⁷

Ahora se puede ver con más claridad la diferencia entre las dos vivencias, es decir, la vivencia de la pregunta “¿hay algo?”, y la vivencia del mundo circundante. Heidegger nos ayuda observar que en el segundo caso hay siempre un yo que participa él mismo en la vivencia. La cátedra es demasiado alta para mi, o el aula es muy oscura para ver claramente lo escrito en la pizarra. Hay aquí un yo junto con aquello que está vivido. Por eso Heidegger llama la vivencia inmediata del mundo “como a-propiación [*Er-eignis*], como algo adherido a un significado [*als Bedeutungshafte*], como algo no objetivo [*nicht sach-artig*]”²⁷⁸ En contraste con esto, vimos que en la vivencia de la pregunta “¿hay algo?”

276 GA, Bd. 56/57, S. 71-72 [p.87]

277 GA, Bd. 56/57, S. 73 [p.88]

278 GA, Bd. 56/57, S. 69 [p.84]

hay una cierta ausencia del yo. Aquello que ponemos [*Setzen*] como cuestionable, lo ponemos como algo que no nos afecta inmediatamente. Por eso Heidegger describe esa vivencia como algo que empieza y acaba “como un proceso [que desfila delante de nosotros] [*Vor-gang*].”²⁷⁹

Con todo esto Heidegger traza una fuerte distinción entre las dos vivencias, la vivencia de la actitud teórica y la del mundo circundante [*das Umwelterlebnis*]. De este modo, pone de relieve un elemento de “privación de vida” [*Ent-lebung*] que toma parte en el proceso mismo de teorización, en el cual por ejemplo “las cualidades sensibles secundarias (colores y sonidos)” se convierten en “invariantes físicas de oscilaciones de éter y de luz”.²⁸⁰ Pero, para Heidegger, esa privación es posible justamente porque “presupone” necesariamente la vivencia inmediata del mundo circundante, la cual él considera como el “ámbito originario”. Y comenta acerca de esto: “la vivencia del mundo circundante es, desde el punto de vista epistemológico y sin un examen previo, *ella misma una presuposición* [*eine Voraussetzung*].”²⁸¹

[ii] La distinción entre esferas lógicas

Esta declaración – bastante importante para lo que sigue en nuestro planteamiento – puede manifestar su sentido completo, si enfocamos más a la relación entre lo teórico y lo circundante. Para hacer esto, Heidegger en el curso de 1919 vuelve a examinar el problema de la realidad del mundo exterior y comenta las posiciones teóricas del realismo crítico y del idealismo.²⁸² Allí descubre que los datos sensoriales [*die Empfindungsdaten*] son el punto de partida común de ambas teorías, cosa que significa que “el meollo de la cuestión depende de la explicación que se ofrezca” de ellos. En tal contexto, se consideran como datos genuinos aquellos que no provienen del sujeto y de su proceso psíquico, sino

²⁷⁹ *Ibid.*

²⁸⁰ GA, Bd. 56/57, S. 90 [p.109]

²⁸¹ GA, Bd. 56/57, S. 93 [p.112]

²⁸² GA, Bd. 56/57, S. 77-84 [p.93-101] §16

los que son causados por el mundo exterior, y por eso dicen algo sobre su realidad.²⁸³ No obstante, está claro que esta consideración teórica no ve aquello que se da inmediatamente. Dice Heidegger: “La sensación [*die Empfindung*] está ella misma ahí presente, pero sólo en cuanto destruí lo circundante, en cuanto borré, abandoné y desconecté mi yo histórico [*mein historisches Ich*], en cuanto empecé a teorizar, en cuanto permanecí primariamente instalado en la actitud teórica [*die theoretische Einstellung*].”²⁸⁴ Lo teórico parece estar en los antípodas de lo circundante. Pero ¿en qué sentido?

Heidegger con esto quiere destacar el *hecho* de que antes de cualquier intento de teorización nos encontramos ya en un mundo que nos rodea, vivimos siempre en este mundo. Él en cierto sentido quiere destacar este mismo hecho como tal, este *factum*. Como comenta Ramón Rodríguez, “la *Umwelterlebnis* no es sólo el tipo habitual de vivencias en que se desarrolla la vida humana, es su suelo originario, es decir, el ámbito que proporciona el sentido, la figura inteligible que las cosas tienen y que nos encontramos siempre ya hecha en cada vivencia particular.”²⁸⁵ Así, ese suelo originario es el necesario punto de partida de cualquier intento teórico. En *realidad*, la posición teórica es algo que se adopta, mientras que el vivir en el mundo que nos rodea ni siquiera se puede llamar “posición”. En vez de ser una posición, es un *factum*. En ese sentido, la teoría tiene un cierto carácter derivado en relación con ese suelo originario, aparece como algo construido a partir de ello. Pero ¿cómo podemos entender este carácter de prioridad que parece tener la vivencia del mundo circundante; qué significa al final que es “ella misma una presuposición”?

Heidegger destaca que cuando hablamos aquí de “presuposición”, ese “pre-” no tiene el sentido de una prioridad espacial o temporal, sino que en ello interviene “*algo relacionado con un ordenar*, un «pre» que se enmarca dentro de un orden de puestos, leyes

283 GA, Bd. 56/57, S. 84-85 [p.102]

284 GA, Bd. 56/57, S. 85 [p.103]

285 Rodríguez, R. (1997): *La transformación hermenéutica de la fenomenología – una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, p.30

y posiciones.”²⁸⁶ Este “pre-” remite a una relación de orden lógico, “a una relación que establece los fundamentos lógicos: si vale esto, *vale* aquello.”²⁸⁷ Pero la fundamentación de la que hablamos aquí no es necesario que sea de este tipo.

Estamos en un punto clave. Si, por un lado, el vivir en el mundo que nos rodea es una presuposición lógica para todo momento de teorización, está claro, por otro lado, que en la misma vivencia circundante “no se produce en general ninguna posición teórica.”²⁸⁸ Pero, si no hay posición, ¿cómo podemos hablar propiamente de presuposición? Heidegger en este curso de 1919 lo formula así:

*La vivencia circundante misma no hace ni presuposiciones [Voraussetzungen] ni se deja etiquetar como presuposición. Pero ella tampoco está exenta de presuposiciones [voraussetzungslos], dado que las presuposiciones y la ausencia de presuposiciones [Voraussetzungslosigkeit] sólo tienen sentido [Sinn] en lo teórico [im Theoretischen]. Si lo teórico como tal se vuelve problemático, habrá de suceder lo mismo con la forma ambigua de hablar de las presuposiciones y de la ausencia de presuposiciones. Éstas forman parte de la esfera [Sphäre] más constructivista de la teoría del objeto en general, una esfera que pertenece a la rama más derivada [abgeleitetste] de la genealogía del sentido.”*²⁸⁹

Topamos, así, con algo importante. La originariedad [*die Ursprünglichkeit*] de la vivencia circundante tiene que ver con una cierta prioridad frente a la actitud teórica. Pero esta prioridad, expresada en el “pre-” de la presuposición, es una prioridad puramente lógica. Y esto tiene lugar de tal modo que ella y, consecuentemente, la vivencia circundante misma *salen fuera* de “lo teórico”. Este *salir fuera* tiene ello también un

286 GA, Bd. 56/57, S. 93 [p.112]. En alemán esa frase importante reza: “In dem “voraus” liegt jedenfalls etwas vom Sinn eines Ordnungshafte”. Esta referencia a “lo relacionado con el ordenar” [*das Ordnungshafte*] nos hace recordar – y esto no por casualidad – el orden lógico particular que manifiestan las categorías lógicas. Es a partir de este ordenar que se forman las regiones lógicas. Y parece que por eso Heidegger hace el comentario correspondiente unas frases más abajo. Véase la nota siguiente.

287 GA, Bd. 56/57, S. 93 [p.113]. La frase original es: “Das “voraus” meint also eine Ordnungsbeziehung im Logischen, eine Beziehung, die besteht zwischen theoretischen Sätzen, Beziehung der Begründung, der logischen Grundlegung: Wenn das gilt, *gilt* jenes.”

288 GA, Bd. 56/57, S. 93-94 [p.113]

289 GA, Bd. 56/57, S. 94 [p.113-114]. Traducimos la expresión “*im Theoretische*” simplemente como “en lo teórico” en vez de la frase “en el marco de lo teórico” que aparece en la edición española. También elegimos sustituir el adjetivo “deductiva” de la edición española con ello de “derivada” para traducir el adjetivo alemán “*abgeleitet*”. Esta frase en texto original es: “Sie gehören vielmehr in die sinngenealogisch abgeleitetste, konstruktivste Sphäre der Gegenstandstheorie überhaupt.”

carácter puramente lógico, en el sentido de que hay conceptos – como por ejemplo el concepto de la presuposición – que “sólo tienen sentido [*Sinn*] en lo teórico”.²⁹⁰

Pero, si pasa esto, significa que la vivencia del mundo circundante pertenece a una “esfera” [*Sphäre*] lógica que tiene ciertos rasgos diferentes de la “esfera” teórica. Rasgos que no se pueden siempre traducir de una a otra. Y por cierto, parece ser por esto por lo cual Heidegger distingue entre dos tipos diferentes de fundamentación. Esto lo podemos constatar, si recordamos el punto más arriba donde Heidegger afirmaba que el “pre” de la presuposición – en el sentido que cobra cuando se refiere la *Umwelterlebnis* – remite “a una relación de orden lógico, [...] a una relación que establece los fundamentos lógicos”. En ese punto en concreto contrapuso dos tipos de fundamentación, una “hipotética”, del tipo “si vale esto, vale aquello”, y otra “categórica”, que se relaciona con “un “*así son las cosas*” [*so ist es*”].”²⁹¹

Ahora bien, este “*así es*” no es otra cosa que una huella del elemento de facticidad [*Faktizität*] que muestra el mundo circundante acerca de su sentido y nuestro relacionarse con ello. Es decir, de un cierto modo, el mundo circundante aparece a nosotros siempre ya con un sentido, con un “*así es*”. Y es por eso además por lo cual no tiene ningún sentido hablar de un sujeto puramente psíquico. Observando nuestros comportamientos en el mundo circundante, allí donde siempre nos movemos, no encontramos nunca algo como un puro momento psíquico, es decir, “no vimos ninguna esfera de objetos que fuera simplemente mentada – mentada como un ámbito particular y cualitativamente específico de lo psíquico diferente del ámbito de lo físico. Esta contraposición entre lo psíquico y lo físico todavía no entró en nuestro campo de visión”.²⁹²

Así, de algún modo, hemos vuelto a donde empezamos. Aunque el conocimiento se

290 GA, Bd. 56/57, S. 94 [p.114]. Es con este sentido que la vivencia circundante *sale fuera* de la “esfera” de lo teórico. Este punto se relaciona con la noción fenomenológica acerca de la ausencia de presuposiciones al que nos referimos más abajo. Pero aparte de esto, Heidegger habla aquí de esferas teóricas que parecen no comunicarse entre ellas. Por eso hacemos caso de un salir fuera.

291 GA, Bd. 56/57, S. 93 [p.113]. Esas frases en el texto original rezan: “Das “voraus” meint also eine Ordnungsbeziehung im Logischen, eine Beziehung, die besteht zwischen theoretischen Sätzen, Beziehung der Begründung, der logischen Grundlegung: Wenn das gilt, *gilt* jenes. Statt dieser hypothetischen Grundlegung ist auch eine *kategorische* möglich: ein “so ist es”.”

292 GA, Bd. 56/57, S. 99 [p.119]

puede considerar como un proceso psíquico, no obstante, aquello no puede ser esclarecido filosóficamente de una manera integral, si no acudimos a la relación significativa entre *sujeto y objeto*. Una relación que es siempre *activa y con sentido* en nuestro vivir en el mundo, como el análisis de la *Umwelterlebnis* revela.

Pero, ¿cómo podemos tener acceso a esta relación; puede ser que la vida tenga un elemento particular de entenderse a sí misma y a las cosas que la rodean?

§5_La idea de la *Ursprung* y su relación con el punto de partida de la facticidad

Vimos que Heidegger en su primer curso, el *Kriegsnotsemester* de 1919, describía del siguiente modo el carácter de la facticidad del sentido: “Viviendo en un mundo circundante, me encuentro rodeado siempre y por doquier de significados” – “*bedeutet es mir überall und immer*”.²⁹³ Esta plenitud del sentido, su *presencia* firme y constante es, como vimos, un *hecho*, remite a un *factum* innegable, lo cual hizo que Heidegger afirmara su papel primario para la filosofía. Esto fue en contra de consideraciones puramente axiomáticas, como por ejemplo la de los Neokantianos que mantienen que sólo a través de los axiomas “se puede demostrar [*bewiesen werden*] algo sobre los hechos [*Tatsachen*] y a partir de los hechos”.²⁹⁴ Según esas consideraciones, “los axiomas dan origen [*Ur-sprung*] al conocimiento”, y la filosofía, en cuanto la ciencia que tiene como objeto estos mismos orígenes, es la “ciencia originaria” [*die Urwissenschaft*].²⁹⁵

Heidegger no hace menos que aceptar esta misión filosófica, pero da a ella un sentido completamente diferente. En el curso siguiente, aquello del invierno de 1919/20, él declaraba en relación con esto: “La filosofía puede partir [*ausgehen*] de cualquier punto de la vida [*Leben*] y comenzar [*ansetzen*] ahí con el método de la comprensión del origen [*mit der Methode des Ursprung-Verstehens*].”²⁹⁶ No obstante, como afirma, este origen no hay

293 GA, Bd. 56/57, S. 73 [p. 88]

294 GA, Bd. 56/57, S. 31 [p. 37]

295 *Ibid.* Heidegger remite aquí a una frase de Windelband, según la cual: “El problema de la filosofía es [pues] la validez [*die Geltung*] de los axiomas.”

296 GA, Bd. 58, S. 239 [p. 247]. El curso del semestre del invierno 1919/20 fue publicado en 1993 en el tomo No. 58 de la *Gesamtausgabe* editado por Hans-Helmuth Gander, con el título *Grundprobleme der*

que concebirlo como “un principio último y simple [*ein letzter einfacher Satz*], un axioma del que hubiera que derivarlo todo”. Ello, aunque no es “nada místico o mítico”, es algo completamente distinto de los axiomas.²⁹⁷

Así, en este curso Heidegger trata de desarrollar más la distinción entre las dos esferas lógicas diferentes. En este sentido, describe con más detalle el carácter del punto de partida [*Anfang*] que lleva el marco lógico particular de la facticidad, refiriéndose a la vez a su relación con la idea del “origen” [*Ursprung*].

Ahora bien, podríamos decir que, en cierto sentido, es la fenomenología de Husserl aquella que traza por vez primera una conexión expresa entre los conceptos filosóficos y la vida, remitiendo a la vez a la idea de la *Ursprung*. Con la fenomenología, como confirma Heidegger, se hace un “paso decisivo”, en cuanto que se reconoce “que la filosofía es conocimiento y que por ende su nexo expresivo, sus conceptos, precisan una *acreditación intuitiva* [*anschaulichen Ausweisung*].” Se hace así referencia de una forma concreta “al problema del cumplimiento [*Erfüllung*] de una formación de conceptos [*Begriffsbildung*].” Un problema, cuya solución está buscada en “las figuras [*Gestalten*] concretas de la vida”.²⁹⁸

De este modo, la “comprensión filosófico-fenomenológica” se considera como “comprensión del origen [*Ursprungsverstehen*]”, en el sentido de que tal comprensión toma su “punto de partida” [*Ausgang*] de la vida.²⁹⁹ Pero este punto de partida, en *realidad*, es completamente diferente de aquello de las ciencias, y también, de las consideraciones filosóficas axiomáticas. Heidegger dice acerca de esto: “Hay condiciones necesarias para el comprender que no tienen que ver con axiomas o proposiciones, sino con que el sujeto tenga vivencia [*im Erleben*] de las situaciones vivas concretas.”³⁰⁰

Pero, ¿cómo pueden ser comprendidas estas condiciones necesarias? Heidegger

Phänomenologie (1919/20). En general, cuando no está explícitamente indicado, seguimos la traducción de Francisco de Lara de la edición española del curso en Heidegger, M. (2014): *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1919/20), Alianza, Madrid.

297 GA, Bd. 58, S. 26 [p. 38]

298 GA, Bd. 58, S. 240 [p. 248]

299 *Ibid.* Esta frase importante en el texto original reza: “Das phänomenologisch-philosophische Verstehen ist ein Ursprungsverstehen, das seinen Ausgang nimmt von den konkreten Gestalten des Lebens.”

300 GA, Bd. 58, S. 238 [p. 246]

destaca aquí también que todo tipo de ciencia tiene una relación necesaria con la “vida fáctica” [*faktisches Leben*]. Según él, “las ciencias son nexos expresivos [*Ausdruckszusammenhänge*] en los que se resaltan determinados sectores de lo que comparece [*das Begegnende*] en la vida fáctica y se presentan [*sich darstellen*], aparecen [*erscheinen*], de un modo particular”.³⁰¹ Esto significa que de algún modo las ciencias permiten “que se les dé de antemano [*vorgeben*] un cierto suelo [*Boden*]” para su proceder.³⁰² Y esto porque ya hay un “suelo de experiencia concreto” [*bestimmter Boden*] en la vida fáctica misma. Como afirma Heidegger, este suelo ya “está ahí”, “*ist da*”, y aunque “la vida fáctica no constata en primera instancia dicho estar ahí”, no obstante, “ella misma es y vive experienciando [*erfahrend*] en un mundo”.³⁰³ Hay aquí una especie de donación [*Gegebenheit*] previa, una “pre-dación” [*Vorgabe*].³⁰⁴

De este modo, según Heidegger, la vida fáctica, tal como ella es, es el punto de partida propio para la ciencia que quiere investigar el origen. Y aquí hay un punto clave. La vida, viviéndose, tiene siempre una cierta comprensión de sí misma, es decir, de este mismo *hecho del* existir. Como decía Heidegger en el primer curso de 1919 acerca del ejemplo de la cátedra: “En el ver de la cátedra estoy plenamente presente con mi yo; [...] mi yo resuena en ese ver, es una vivencia exclusivamente mía, y así la veo.”³⁰⁵

Así, en este contexto, lo importante no es aquello que está teóricamente visto, sino aquello que se vive en todos momentos. Heidegger declara: “Hay que prescindir de toda teorización, [...] hay que ver el sentido [*Sinn*] en que la experiencia fáctica tiene siempre, una y otra vez, lo experienciado por ella en el carácter de la significatividad [*Bedeutsamkeit*]. Incluso lo más trivial es significativo [*bedeutsam*]; incluso lo carente de valor es significativo”.³⁰⁶

Según Heidegger, en la vida fáctica los significados, los varios nexos significativos,

301 GA, Bd. 58, S. 65 [p. 77]. Esta frase importante es así en el texto original: “Wissenschaften sind Ausdruckszusammenhänge, in denen sich bestimmte Bezirke des im faktischen Leben Begegnenden herausheben und in einer eigentümlichen Weise sich darstellen, erscheinen.”

302 GA, Bd. 58, S. 66 [p. 78]

303 *Ibid.*

304 GA, Bd. 58, S. 71 [p. 83]

305 GA, Bd. 56/57, S. 75 [p. 91]

306 GA, Bd. 58, S. 104 [p. 116]

se desenrollan en cierto modo “narrativamente” [*erzählend*]; cuando, por ejemplo, dos personas conversan sobre algo o cuentan cosas el uno al otro. Este es un modo de explicitar “nexos significativos” [*Bedeutsamkeitszusammenhänge*] que se distingue intensamente del modo de las ciencias. Heidegger caracteriza este modo de explicitación narrativa como un “tomar en conocimiento” [*Kenntnisnahme*], que no pertenece a la teoría, sino existe “en el estilo fundamental de la experiencia fáctica, del pleno ir-con la vida [*des vollen Mitgehens mit dem Leben*].”³⁰⁷

Pero, aparte de este elemento de explicitación, como ya está claro, en el nivel de la vida fáctica hay una especie de “autocomprensión” radical. Heidegger en aquella época remite a eso a través de la expresión “estar familiarizado consigo mismo” [*Vertrautsein mit sich selbst*]. Se refiere así a una conexión fuerte entre el vivir en un mundo y vivirse-a-sí-mismo, cosa que, según él, corresponde a la formulación filosófica: “toda conciencia de algo es, a su vez, conciencia de sí mismo”.³⁰⁸

Esa “autocomprensión” radical dirige Heidegger a buscar el “ámbito originario” [*Ursprungsgebiet*] en aquello que llama “mundo del sí-mismo” [*Selbstwelt*].³⁰⁹ No obstante, este mundo del sí-mismo no es un mundo aislado, todo lo contrario, está en plena relación con los nexos significativos que lo rodean. Y por eso, en otro punto del curso Heidegger afirma: “Vivo siempre fácticamente [*faktisch*] atrapado por la significatividad [*bedeutsamkeitsgefangen*]”.³¹⁰

Ahora bien, en el curso del semestre siguiente, aquello del verano de 1920, Heidegger conecta esa radical comprensión del sí-mismo, que pertenece a la vida fáctica, con una especie de “preocupación” [*Bekümmern*]. Dice allí: “Toda realidad efectiva

307 GA, Bd. 58, S. 111 [p. 122]

308 GA, Bd. 58, S. 251 [p. 258]. Esta frase en el original reza: “*Jedes Bewußtsein von etwas ist zugleich Bewußtsein seiner selbst*”.

309 GA, Bd. 58, S. 85 [p. 97]. Heidegger en concreto dice allí: “Seguimos, entonces, la dirección de ese empujar fáctico [*dieses faktischen Drängens*], consideramos el mundo del sí-mismo [*die Selbstwelt*], el “hacia dónde se agudiza”, lo “en posición privilegiada”, y nos preguntamos si los mundos del sí-mismo como tales no pueden ser el campo de objetos de una ciencia, lo que significa metódicamente si es posible ganar a partir de ellos en cuanto mundos del sí-mismo un suelo de experiencia y, correspondientemente, conformar un campo objetivo bajo y mediante la generación de una lógica concreta, de modo que al final resulte, sin darnos cuenta, que estamos en el ámbito originario [*Ursprungsgebiet*] buscado, y buscado viviendo de la vida fáctica.” En GA, Bd. 58, S. 85-86 [p. 97].

310 GA, Bd. 58, S. 104 [p. 116]. En el texto original la frase es: “*Ich lebe faktisch immer bedeutsamkeitsgefangen*”.

obtiene [*erhält*] su sentido originario [*ursprüngliche Sinn*] a través de la preocupación por sí mismo [*durch die Bekümmernung des Selbst*].³¹¹ Esta preocupación en sus varias modificaciones está en relación estrecha con el mundo circundante y sus “modos de tener” [*die Weisen des Habens*],³¹² cosa que remite a la expresividad de la vida fáctica, a sus diversas “figuras expresivas” [*Ausdrucksgestalten*].³¹³ De este modo, no topamos aquí con un concepto del “yo” como aquello que se supone encontrarse “en la claridad de la conciencia” [*in der Helligkeit des Bewußtseins*].³¹⁴ Al contrario, la preocupación por el sí-mismo remite a “un cuidado [*Sorge*] constante para el deslizamiento [*Abgleiten*] desde el origen [*Ursprung*]”,³¹⁵ con otras palabras, remite a un “ritmo del tener experiencia” [*Rhythmus des Erfahrens*].³¹⁶

Así, Heidegger no descubre el origen adentro de un sí-mismo fijo y estable. Más bien, el concepto del origen se refiere aquí a un “proceso [*Prozeß*] de ganar y perder la vida una cierta familiaridad [*Vertrautheit*] consigo misma.” En *realidad*, la “*Ursprung*” se relaciona con este proceso, el cual, según Heidegger del 1919/20, tiene una cierta estructura rítmica, es decir, temporal. El “tenerme-a-mí-mismo”, dice él, “es algo que de un modo oscilante, por así decir, está ahí y desaparece de nuevo (“ritmo”).”³¹⁷ Este mismo *hecho* se afirma con términos fenomenológicos en el curso del semestre del verano de 1920 cuando se declara que: “El sí-mismo en el cumplimiento actual [*aktuellen Vollzug*] de la experiencia de la vida, el sí-mismo en el experimentar [*im Erfahren*] del sí-mismo es la realidad efectiva originaria [*Urwirklichkeit*].”³¹⁸

Existe, pues, aquí – frente a las consideraciones científicas clásicas que se ocupan de los contenidos quiditativos – un cierto enfoque en el cómo [*das Wie*]. Esto parece que va junto con el carácter fáctico de cualquier tipo de las “figuras expresivas”. Heidegger

311 GA, Bd. 59, S. 173. Todas las traducciones de este tomo son por nosotros.

312 *Ibid.*

313 GA, Bd. 58, S. 112 [p. 123]

314 GA, Bd. 58, S. 258 [p. 265]

315 GA, Bd. 59, S. 173. Toda la frase en el texto original es: “*Die Bekümmernung des Selbst ist eine ständige Sorge um das Abgleiten aus dem Ursprung.*”

316 GA, Bd. 58, S. 258 [p. 265]

317 *Ibid.*

318 GA, Bd. 59, S. 173

comenta acerca de esto: “tanto los contenidos vitales de la vida no-teórica como los contenidos quiditativos de la consideración objetiva se presentan siempre de cierto modo en un “cómo” [Wie]”.³¹⁹ Él conecta ese enfoque en el cómo con una peculiar “agudización” [Zugespitztheit] que se puede encontrar en la vida fáctica hacia el mundo del sí-mismo.³²⁰ Mantiene que esa agudización no se puede considerar como un contenido quiditativo de la vida, sino como “un contenido modal [Wiegehalt] en el que todo contenido quiditativo, por diverso que sea, puede estar.”³²¹ Este contenido modal no es otra cosa que el modo que la vida fáctica es vivida y “experimentada” [erfahren] y ,por tanto, “puede ser comprendida históricamente”.³²² Considerando la vida fáctica como punto de partida de toda expresividad, incluso de la de la ciencia, Heidegger da un cierto paso – importante para lo que sigue y su aproximación al concepto de ser – desde el “qué” al “cómo”, afirmando a la vez que todos los contenidos quiditativos “se dan en la forma del “cómo””.³²³

Según él, ese “cómo” de la vida fáctica, ese “modo fáctico en el que transcurren las experiencias”, es algo que las ciencias con los axiomas, los conceptos universales, y también su insistir en los contenidos quiditativos, no pueden tratar. Pues, este contenido modal no es un pleno “modo de explicar”, o algo como “una invención o una abstracción teórica”, sino “una rítmica funcional que la propia vida fáctica acuña, que impone desde sí”, y, por tanto, algo “de lo que se puede tener experiencia a-teóricamente como “contenido””.³²⁴

Ahora bien, aunque Heidegger habla durante todo el curso del invierno de 1919/20 acerca de la vida fáctica, del *faktisches Leben*, desarrollando una consideración de ella como punto de partida necesario para una posible ciencia originaria, él no introdujo el término general “facticidad” [Faktizität] antes de que llegara el final del curso del

319 GA, Bd. 58, S. 84 [p. 96]

320 GA, Bd. 58, S. 59 [p. 70]

321 GA, Bd. 58, S. 85 [p. 96]

322 GA, Bd. 58, S. 59 [p. 70]. Toda la frase es: “Se muestra que la vida fáctica puede ser vivida, experimentada y que, por consiguiente, puede también ser comprendida históricamente en una peculiar agudización hacia el mundo del sí-mismo.”

323 GA, Bd. 58, S. 85 [p. 96]

324 *Ibid.*

semestre siguiente.³²⁵ Allí el término se introduce en la siguiente frase: “Con eso está olvidada la pregunta acerca de la facticidad propia [*die eigentliche Faktizität*], cuando se concibe la región del ser [*die Seinsbereiche*] transcendental-filosóficamente.”³²⁶

Es importante comentar que Heidegger en este curso del verano de 1920 ubica la problemática de la facticidad entre dos problemas filosóficos concretos, el “problema del apriori” [*das Apriorischproblem*] y el “problema de la vivencia” [*das Erlebnisproblem*]. Esto remite, según él, a dos modos fundamentales diferentes del vivir, el “vivir como objetivar” [*das Leben als Objektivieren*] y el “vivir como experimentar” [*das Leben als Erleben*]. Y en este contexto, la filosofía transcendental “sigue su camino seguro”, olvidándose [*Vergessen*] del “*unum necessarium*, del Dasein actual”.³²⁷

Por eso, Heidegger reconoce, hasta cierto punto, como tarea de la filosofía la “obtención [*Gewinnung*] de lo individual a partir de leyes [*aus Gesetzen*]”. Pero, a la vez, menciona que esto es difícil que pase en el caso de la facticidad y del Dasein, y esto porque, como admite, “no tenemos ni una conciencia absoluta, ni una facticidad absoluta.”³²⁸ Así, él mantiene la “esperanza” [*die Hoffnung*] de que el “problema de la vivencia vaya a traer el mundo del sí-mismo [*die Selbstwelt*] en el centro de la problemática”.³²⁹ Porque, como vimos, “el sí-mismo en el cumplimiento actual [*aktuellen Vollzug*] de la experiencia de la vida, el sí-mismo en el experimentar [*im Erfahren*] del sí-mismo es la realidad efectiva originaria [*Urwirklichkeit*].”³³⁰

Además, en el final del curso Heidegger menciona en líneas breves la dirección que el enfoque en el sí-mismo puede tomar. Comenta que tal experiencia de la vida al final no es tanto un “tomar en conocimiento” [*Kenntnisnehmen*], sino un “viviente ser-parte”

325 En *realidad*, el término abstracto “*Faktizität*” se introduce por primera vez, como comenta Theodore Kisiel, en “sentido neokantiano” en el principio del curso del semestre del verano de 1920. La frase reza: “Es ist eine Fragerichtung, die historische Faktizität ihrem Sinn nach übersteigt und übersteigen *will*, nämlich die übergeschichtliche Frage nach den gegenseitigen Beziehungen letzter Ideen und Leistungsziele, die Frage nach dem System *der* Werte und nach der apriorischen Systematik *der* Vernunft.” En GA, Bd. 59, S. 19-20. Kisiel hace referencia a eso en Kisiel, T. (1986): “Das Entstehen des Begriffsfeldes ‘Faktizität’ im Frühwerk Heideggers”, *Dilthey-Jahrbuch*, 4, pp. 91-120, en concreto en p. 94 y 106

326 GA, Bd. 59, S. 173

327 GA, Bd. 59, S. 169

328 GA, Bd. 59, S. 173

329 GA, Bd. 59, S. 169

330 GA, Bd. 59, S. 173

[*lebendige Beteiligtsein*], el “ser-preocupado por” [*das Bekümmertsein*] a través del cual “el sí-mismo está co-determinado [*mitbestimmt*] constantemente [*ständig*]”. En la “preocupación” [*Bekümmierung*] se unen de un modo originario todos los lados de la realidad efectiva, el *Umwelt*, el *Mitwelt*, el *Selbstwelt*. Y es por eso que Heidegger mencionaba que “toda realidad efectiva obtiene [*erhält*] su sentido originario a través de la preocupación del sí-mismo”.³³¹

De este modo, él descubre en el vivir una referencia radical al sí-mismo, a partir de la cual puede empezar la problemática de la “obtención [*Gewinnung*] de lo individual”. En los complementos del curso del invierno de 1919/20 aparece con claridad la “*vida en y para sí*” [*das “Leben an und für sich”*] como “ámbito originario” [*Urgebiet*].³³² Y como se va a hacer más claro en el *Ser y Tiempo* esa referencia radical al sí-mismo tiene que ver con el mero *hecho* del existir, con su “que” [*das Daß*] y su “cómo” [*das Wie*]. Sin embargo, ya desde los primeros cursos, Heidegger caracteriza ese contacto con el *hecho del* existir como algo rítmico, como algo que se puede ganar y se puede perder, es decir, como algo que tiene cierta estructura temporal.

Pero, aparte de esto, como se va a revelar también más claramente en el *Ser y Tiempo*, tenemos aquí un modo diferente de fundamentar. Y esto porque el proceso del fundamentar no se desarrolla a partir de un axioma o de una proposición innegable, sino a partir del innegable “comienzo” [*Anfang*] de la facticidad. Allí es donde se ubica el concepto de la *Ursprung*. Pero, es importante tener en cuenta que la *Ursprung*, el origen, no se concibe como un “qué” que pertenece a la facticidad, como si fuera un ente, sino que remite a un “cómo” se da todo lo significativo de la realidad efectiva, o mejor dicho de la facticidad. Tal enfoque en el cómo, al *Wiegehalt*, lejos de ser algo quidditativo, tiene que ver con algo rítmico, con un modo temporal que la facticidad misma se da siempre. A este aspecto temporal es donde Heidegger trata de enfocarse más en *Ser y Tiempo*.

331 *Ibid.*

332 GA, Bd. 58, S. 203 [p. 213]

Segundo Capítulo:

La fenomenología como el camino de acceso al marco lógico de la facticidad

Vimos cómo Heidegger ha tomado la idea de la facticidad del sentido de Lask, y cómo la transformó con la ayuda de la filosofía de la escolástica. Ya en sus primeros cursos él empezó exponer más intensamente su visión acerca de la facticidad con la ayuda de la teoría fenomenológica. Ahora tenemos que preguntar, ¿cómo le ayuda a Heidegger la fenomenología formar su pensamiento acerca de la facticidad; cuáles son las herramientas conceptuales concretas que él utiliza para esa aproximación; y qué es aquello que él tenía que dejar atrás para conseguir su mirada particular hacia la vida fáctica y desde el punto de vista de la facticidad?

En este capítulo vamos a examinar primero unos conceptos fenomenológicos que abren para Heidegger la vía del acceso a la región de la facticidad como una región de sentido que responde con éxito, y de un modo concreto, a la llamada fenomenológica para una vuelta a las cosas mismas. Segundo, trataremos de destacar el papel importante que tiene para el abrir de tal región una actitud fenomenológica que se niega a aceptar, de un modo radical, la reducción del sentido a conceptualizaciones de otro nivel. A partir de este punto concreto, como ha mostrado claramente Ramón Rodríguez,³³³ es de donde brota en *realidad* el proyecto particular hermenéutico de Martin Heidegger, sobre todo tal como ello se refleja en su obra fundamental, en *Ser y Tiempo*.

Sin embargo, lo que contribuyó al máximo grado en trazar el acceso fenomenológico-hermenéutico a la facticidad del sentido en un esquema transcendental concreto, como lo de *Ser y Tiempo*, es el concepto de ser y su consideración con la ayuda de la intuición categorial fenomenológica. Así, en tercer lugar vamos a ver brevemente cómo se hace esto, y cómo ayuda tal concepto a transformar todo el proyecto en una ontología hermenéutica.

333 Véase Rodríguez, R. (1997): *La transformación hermenéutica de la fenomenología – una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, p. 55-56

A_De la fenomenología a la hermenéutica de la facticidad

§6_El método fenomenológico de acceso a la región de la facticidad

Aquí vamos a ver brevemente ciertos puntos importantes de la teoría fenomenológica que tienen el papel de puntos de acceso a la región de la facticidad. Sobre todo la correlación intencional y la intencionalidad de la percepción ayudan a Heidegger a observar la facticidad del sentido, y a trasladar esa correlación en su concepto del comportarse. En segundo lugar, las ideas de la perceptibilidad y del darse abren la posibilidad de ver el encuentro intencional como *factum*, como el *factum* del encuentro. También la evidencia fenomenológica y el correspondiente concepto de la verdad dan la oportunidad a Heidegger de apreciar el carácter inmediato de la vida fáctica; un carácter en el cual el *factum* de la correlación significativa está vivo y, además, siempre y cada vez vivido.

[i] La percepción intencional y la estructura del comportarse que refleja el *factum* de la relación intencional

En el curso de 1927 con el título “*Los problemas fundamentales de la fenomenología*”³³⁴ Heidegger repite más o menos el mismo análisis de la *Umwelterlebnis* con el curso de 1919. Allí, dada su intención de dirigir una crítica contra la fenomenología, hace una repetición de aquel análisis con términos estrictamente fenomenológicos, revelando así con claridad su sustrato fenomenológico. En concreto, en un capítulo dedicado a Kant y su tesis sobre el ser, Heidegger hace referencia a la percepción – la cual Kant consideraba como rasgo central de la existencia humana³³⁵ – y trata de exponerla como fenómeno. Así, en un contexto pleno fenomenológico expone como elemento central

334 Aquí nos referimos al tomo No. 24 de la *Gesamtausgabe* como se publicó en 1975 con el título “*Die Grundprobleme der Phänomenologie*” y fue editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. En general, cuando no está explícitamente indicado, seguimos la traducción de Juan José García Norro en la edición española de la obra Heidegger, M. (2000): *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid.

335 GA, Bd. 24, S. 78 [p.85]. Dice Heidegger: “Kant interpretiert Existenz – wir sagen jetzt in unserer Terminologie, weil wir den Titel “Dasein” für das menschliche Seiende in Anspruch nehmen, Vorhandenheit – als Wahrnehmung.” El título del capítulo es “La tesis de Kant: el ser no es un predicado real”.

de la percepción el “dirigirse-a” [*das Sichrichtens-auf*], es decir, el bien sabido concepto fenomenológico de la intencionalidad, “el entramado [*das Gerüst*] de todo el fenómeno de la percepción.”³³⁶ Con esto, descubre en la percepción como fenómeno una estructura triple – que en realidad se debe a su misma estructura intencional – donde existen tres elementos que “se pertenecen mutuamente”. En este sentido, la “percepción” [*die Wahrnehmung*] es un “*dirigirse* percipientemente a lo percibido [*das Wahrgenommene*], de tal modo que se entienda lo percibido en tanto que percibido en su ser-percibido [*die Wahrgenommenheit*] mismo.”³³⁷

Ahora bien, estas afirmaciones no remiten a otra cosa que a aquello que Heidegger describía en su primer curso. Cuando uno entra en el aula, decía allí, ve de golpe la cátedra, no superficies marones, sino la cátedra misma, desde la cual aquél puede hablar.³³⁸ De este modo, en la percepción como fenómeno no pertenece sólo el percibir, sino también, y de cierto modo, lo percibido mismo. Heidegger lo pone así: “De acuerdo con su sentido de dirección, la percepción está dirigida al ente subsistente mismo.”³³⁹

Frente a una teoría de la percepción que se basa en las representaciones, y, por razones diferentes, frente a las *Investigaciones Lógicas* de Husserl,³⁴⁰ Heidegger traza una relación estrecha entre el concepto de la intencionalidad y la cosa misma. Y esto, no sólo por su afirmación que “la intencionalidad abarca ambos momentos, la *intentio* y el *intentum*”,³⁴¹ sino también por lo que declaran las siguientes frases donde comenta: “Ni

336 GA, Bd. 24, S. 79 [p.86]

337 *Ibid.* La frase en alemán reza: “Was wir kurz Wahrnehmung nennen, ist expliziter gesagt: wahrnehmendes *Sichausrichten auf* Wahrgenommenes, so zwar, daß das Wahrgenommene als Wahrgenommenes in seiner Wahrgenommenheit selbst verstanden ist.”

338 GA, Bd. 56/57, S. 70-71 [p.85-86]

339 GA, Bd. 24, S. 88 [p.92]. “Die Wahrnehmung ist ihrem Richtungssinn nach auf das vorhandene Seiende selbst gerichtet.”

340 Husserl en su primera gran obra *Logische Untersuchungen* había elegido tomar una posición neutra acerca de juicios que se referían a la “realidad” [*Realität*]. Se refiere, por ejemplo, a la vivencia intuitiva concreta “cuando percibimos la lámpara que está delante de nosotros”. Y afirma: “En cuanto que el carácter cualitativo del acto, el que tengamos o no el objeto por existente [*ob wir den Gegenstand für seiend halten oder nicht*], no desempeña ningún papel en este respecto, podemos prescindir totalmente de él; y entonces el fenómeno coincide con lo que hemos definido como *representación funcional* en la última investigación.” En Husserl, *L.U.*, Beilage, §5, S. 234 [p.771].

341 GA, Bd. 24, S. 82 [p.87]. Husserl afirma él también algo semejante cuando en las *Meditaciones Cartesianas* dice: “El título transcendental del *ego cogito* tiene que ampliarse en un miembro: todo *cogito*, toda vivencia de la conciencia, decimos también, *asume algo*, y lleva en sí misma, en este modo de lo asumido, su peculiar *cogitatum*.” En Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, § 14, S. 71 [p.79]. Quizás la distancia entre los dos

puedo ni debo preguntar cómo las vivencias intencionales llegan a algo externo. Ni puedo ni debo preguntar esto porque el comportamiento [*Verhaltung*] intencional mismo, como tal, se comporta respecto de algo subsistente [*Vorhandene*].”³⁴²

De este modo, Heidegger encuentra en el concepto mismo de intencionalidad la estructura de la relación significativa íntima entre *sujeto* y *objeto*. Por eso en el mismo curso de 1927 destaca acerca de una tal estructura: “La relación que denominamos intencionalidad, es el *carácter a priori de relación* [*Verhältnischarakter*] que nosotros designamos como comportarse [*Sichverhalten*].”³⁴³

Pero aquí Heidegger realiza un cambio importante acerca de la relación intencional, el cual abre la posibilidad de acceso a la facticidad del sentido en el contexto de la vida fáctica. Este cambio tiene que ver con el uso de los términos “comportamiento” y “comportarse” en esas observaciones de 1927, términos que Heidegger ya había introducido en el curso de invierno de 1921/22,³⁴⁴ reflejando un intento de ir más allá del concepto fenomenológico fundamental de la “vivencia” [*Erlebnis*], lo cual él lo consideraba como un concepto con ciertos matices psicológicos. Así, en aquel curso, Heidegger trata de deducir el concepto del “comportarse” [*Sichverhalten*] de una forma especial de ello que es el filosofar.

Empezando, pues, por la pregunta ¿qué es filosofía?, él examina las formas de una posible definición de ella. Poniendo en duda la idea misma de “definición en principio” [*prinzipielle Definition*],³⁴⁵ e introduciéndonos a la idea de los conceptos como indicaciones

pensadores se pudiera ubicar en la pequeña diferencia entre los términos *cogito-cogitatum* e *intentio-intentum*. Y esto si consideramos la *intentio* como el mero dirigirse-a y la *cogitio* como un pensamiento.

342 GA, Bd. 24, S. 89 [p.93]

343 GA, Bd. 24, S. 85 [p.90]

344 Aquí nos referimos al tomo No. 61 de la *Gesamtausgabe* como se publicó en 1985 con el título “*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles – Einführung in die phänomenologische Forschung*” y fue editado por Walter Bröcker y Käte Bröcker-Oltmanns. Todas las traducciones de este volumen que aparecen aquí son por nosotros.

345 Heidegger comprueba un problema en el concepto tradicional de la “definición en principio” [*prinzipielle Definition*] acerca de la cuestión de la individuación. Es decir, acerca de la cuestión de pasar del concepto universal, que toma parte en una definición, a lo individual. Descubre así, en una analogía con los objetos, un “modo particular de tenerse” [*eigene Habensweise*] que también pertenece a cualquier principio. Además, según él, el principio tiene “su modo de ser accesible y preservado, y su modo de ser perdido”. Toda la frase en alemán reza: “Wie jeder Gegenstand seine eigene Habensweise, seine Zugangsweise der Verwahrung, seine Weise des In-Verlust-geratens hat, so ist er zugleich in diesem Haben und für es immer irgendwie Prinzip, etwas, worauf es ankommt, was im Hinblick auf etwas, für etwas etwas »zu sagen« hat; wie der Gegenstand dazu kommt, woher

formales,³⁴⁶ Heidegger describe la filosofía como algo con lo cual cada uno se relaciona “originariamente” [*ursprünglich*], de tal modo que podríamos llamar el mismo “relacionarse con el objeto [*das Verhalten zum Gegenstand*] como “filosofar”.³⁴⁷ Pero si la relación con los objetos es algo tan central para la “filosofía” y su definición, – para su “modo particular de tenerse” como concepto, diría Heidegger, es decir, para el “filosofar”³⁴⁸ – entonces hay que investigar el mismo “relacionarse a [*das Verhalten zum*]..., y esto en un sentido independiente”.³⁴⁹

Para hacer esto, Heidegger introduce el término “*Verhalten*” como un término general que tiene dos significaciones, dos formas de referencia a la vida. Por un lado, puede tomar la forma de la conducta, o sea, es un *sich verhalten* como un *sich benehmen*, como un conducirse; y también por otro lado mienta un comportarse respecto de algo, un *sich verhalten zu*, un estar en relación con, un tener relación.³⁵⁰

De este modo, Heidegger distingue tres momentos estructurales del comportarse. Menciona que el comportarse, como un comportarse respecto de algo, “lleva en sí una referencia a algo. Es captable teniendo en cuenta la referencia”.³⁵¹ Por eso, tiene un sentido referencial [*Bezugssinn*], se puede entender como un referirse puro. Pero también,

sein prinzipieller Charakter entspringt, ist jeweils bei Gegenständen verschieden.” En GA, Bd. 61, S. 23.

346 En GA, Bd. 61, S. 31-35. Hacemos referencia a las distinciones fundamentales que introducen la idea de los conceptos filosóficos como indicaciones formales un poco más abajo en el texto.

347 En GA, Bd. 61, S. 41-42. En concreto la frase en alemán es: “Philosophie also nicht im Vorgriff als Kulturobjekt intendiert, als etwas, was in einer ganz bestimmten Literatur sich kundgegeben hat und dergleichen, also primär nicht in objektiv historischer Erfahrung in objektiv historischen Kategorien; nicht intendiert als Bildungsmittel, sondern als etwas, wozu ich mich ursprünglich verhalte, so zwar, daß ich das Verhalten zum Gegenstand ansprechen kann als »philosophieren«.”

348 En GA, Bd. 61, S. 51. Heidegger argumenta sobre un paso de la “filosofía” como sustantivo, como “objeto cultural”, al “filosofar” como verbo, como actitud, es decir, como una especie de moverse en el mundo y relacionarse con las cosas. Así, haciendo referencia al uso lingüístico del verbo griego φιλοσοφείν, mantiene que en el “filosofar” como “relacionarse con” [*Verhalten zu*] se escucha “un eco de su vida anterior particular.” Esta parte del texto en el original es: “Der Sprachgebrauch, das Sichausspielen von »philosophieren« gegen »Philosophie«-treiben zeigt etwas an vom Eigentümlichen des Gegenstandes (Philosophie) zu seinem Haben. Darin will sich ein bestimmtes Moment an der Philosophie, das Verhalten zu ... , und das in eigenständigem Sinne, zur Geltung bringen, und es ist in ihm, in dieser Ausdruckstendenz, ein Nachklang seines eigentümlichen früheren Lebens.”

349 *Ibid.* En realidad, este racionamiento es una reafirmación de la visión heideggeriana, según la cual la vida, el filosofar, y el comportarse general están en una relación íntima.

350 GA, Bd. 61, S. 52. “[Sich-]Verhalten hat eine Doppeldeutigkeit, die wir festhalten: 1. sich verhalten, sich benehmen; 2. sich verhalten zu ..., in Beziehung stehen zu ..., Beziehung haben.” Vamos a utilizar, a partir de ese punto, el término “comportarse”, refiriéndonos a ambos sentidos como comportarse y relacionarse.

351 GA, Bd. 61, S. 52-53. “Das Sichverhalten ist bestimmbar als Verhalten zu etwas; das Verhalten ist in sich selbst, trägt in sich einen Bezug zu etwas. Es ist faßbar im Hinblick auf den Bezug, auf seinen Sinn hin zu befragen in Richtung auf den Bezug: Bezugssinn.”

según él, el comportarse se puede determinar si lo consideramos como “un cómo del acontecer formal” [*ein Wie von formalem Geschehen*], es decir, “con respeto al modo que ello sucede [*vorgeht*], es decir, cómo ello es ejercido, como ejecución [*als Vollzug*], según su sentido de ejecución [*nach seinem Vollzugssinn*]”.³⁵² Así el comportarse se puede entender enfocando a los varios modos en que ejercemos ese referirse a las cosas.

Pero, por un tercer aspecto, dado que el comportarse es un comportarse respecto de algo, y ese algo se puede considerar como su contenido [*Gehalt*] particular, entonces se puede decir que el comportarse tiene en cada caso un correspondiente sentido de contenido [*Gehaltssinn*]. No obstante, el contenido aquí no hay que concebirlo como algo que se contiene *en* el comportarse o *en* la referencia [*der Bezug*] como un “*Inhalt*”, sino, más bien, tenemos que pensarlo como aquello que “la referencia mantiene consigo [*der Bezug bei sich hält*], lo que es por ella y en ella mantenido, lo que ella “mantiene” “del” objeto [*Gegenstand*].”³⁵³

Este es un punto metodológico importante. Heidegger a través de esas distinciones en *realidad* nos introduce a la idea de los conceptos filosóficos como indicaciones formales.³⁵⁴ Estos conceptos cobran importancia máxima para el acceso filosófico a la región de la facticidad, y esto porque abren la posibilidad para la filosofía que se refiera a lo fáctico y concreto, dejando abierto el modo como ello se ejecuta concretamente. Esta posibilidad encuentra su lugar de aplicación extensa sobre todo en el esquema de *Ser y Tiempo*.³⁵⁵

352 GA, Bd. 61, S. 53. “Das Sichverhalten ist aber auch bestimmbar als ein Wie von formalem Geschehen, Vorgehen, hinsichtlich der Weise, wie es vorgeht, d. i. vollzogen wird, als Vollzug, nach seinem Vollzugssinn.”

353 *Ibid.* “El hacia-qué [*das Worauf*] y respecto-de-qué [*Wozu*] de la referencia es el *contenido* [*Gehalt*]”, dice Heidegger. Toda la frase reza: “Der Bezug des Verhaltens ist Bezug zu etwas; das Verhalten zu ... hält sich an etwas, bzw., je nach dem Bezugssinn, das etwas, wozu das Verhalten ist, ist das, was der Bezug bei sich hält, was von ihm und in ihm gehalten ist, was er »vom« Gegenstand »hält«. Das Worauf und Wozu des Bezugs ist der *Gehalt*.”

354 Ramón Rodríguez, remitiendo a una observación de C. F. Gethmann, refiere que el intento de Heidegger en este curso de 1921/22, y sobre todo a partir de estas distinciones, tiene que ver con “una especie de teoría de los conceptos filosóficos en general.” Véase C.F. Gethmann (1993): *Dasein, Erkennen und Handeln im phänomenologischen Kontext*, W. de Gruyter Verlag, Berlin/New York, p.258 así como se remite en Rodríguez, R. y Cazzanelli, S. (eds.) (2012): *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica*, Biblioteca Nueva, Madrid, en p. 163.

355 Hay aquí en los conceptos como indicaciones formales una gran problemática metodológica que nosotros en este trabajo no vamos a tocar, la cual tiene que ver con el problema del recto acceso. Para un análisis crítico y esclarecedor sobre el papel de la indicación formal, tanto en el pensamiento del primer Heidegger, como en *Ser y*

Ahora bien, podríamos preguntar ¿cuál es la razón más profunda por la cual Heidegger siente la necesidad de pasar de una consideración que habla de vivencias [*Erlebnis*] a una que se refiere al comportarse [*Verhalten*]?

Heidegger, aunque en cierto sentido se mueve en la misma línea que ya había arrancado Husserl en el *Ideen* de 1913 con las correlaciones de nóesis y nóema,³⁵⁶ parece, a la vez, que intenta radicalizar más la misma relación primordial entre *sujeto* y *objeto*, y llevarla a un nivel diferente, por decirlo así, al nivel de la facticidad. Como ha mostrado con claridad y de un modo concreto Ramón Rodríguez, la triple distinción del sentido intencional en el concepto del comportarse es un punto clave para la transformación hermenéutica de la fenomenología.³⁵⁷ En el contexto de una tal transformación, podemos, por un lado, observar una convergencia con Husserl, si prestamos atención al hecho de que Heidegger parece introducir el concepto del “sentido de ejecución” [*Vollzugssinn*] como concepto correspondiente al concepto husserliano de nóesis y el “sentido de contenido” [*Gehaltssinn*] en vez del concepto de nóema. Dado que el sentido de contenido se refiere al objeto intencional, – es decir, es algo que cada objeto, como objeto intencional por un sujeto, en cierto sentido lo “posee” [*Haben*] – Heidegger afirma él también en el curso de 1921/22 que cada objeto [*Gegenstand*] “por su parte es auténticamente interpretable sólo a partir del sentido completo [*aus dem vollen Sinn*], en el que es lo que es. Sentido completo = fenómeno”.³⁵⁸

Tiempo más concretamente véase el artículo de Ramón Rodríguez con el título “La indicación formal y su uso en *Ser y Tiempo*” en Rodríguez, R. y Cazzanelli, S. (eds.) (2012): *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica*, Biblioteca Nueva, Madrid, p. 157-176. También para una interesante consideración crítica de la indicación formal véase Ruiz Fernández, J. (2011): “La indicación formal como renovación de la fenomenología: luces y sombras”, *Diánoia*, vol. 56, no. (66), pp. 31-58. Nosotros dejamos aparte este problema del recto acceso dado que nuestro objetivo aquí es destacar la relación entre el *factum* y la facticidad sobre todo en *Ser y Tiempo* y, por tanto, quedamos con la parte formal de la indicación formal.

356 Véase Husserl, *Ideen*, Kap. 3, §87-96. Como menciona Ramón Rodríguez en op.cit., p. 47, Husserl ya en la segunda edición de los LU había revisado en cierta medida su visión acerca de ese tema, cuando en una nota habla de la necesidad de ir hacia “la dirección de las descripciones puramente intuitivas y adecuadamente ejecutables [vollziehende], frente a la de los componentes reales de los actos [*reelle Aktebestände*].” En Husserl LU, V, §16, S. 397, Nota 1.

357 Rodríguez, R. (1997): *La transformación hermenéutica de la fenomenología – una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid. Sobre ese tema que comentamos aquí véase las pp. 51-56

358 GA, Bd. 61, S. 53. La frase entera reza: “Jeder Gegenstand hat seinen spezifischen *Gehaltssinn*, der seinerseits nur eigentlich zu interpretieren ist aus dem vollen Sinn, in dem er ist, was er ist. Voller Sinn = Phänomen”

Pero, por otro lado, – y aquí es el punto importante de diferenciación – en la consideración heideggeriana cobra importancia máxima el sentido referencial [*Bezugssinn*], al cual, según Heidegger, pertenece también el “contenido” [*Gehalt*], es decir, el sentido de contenido [*Gehaltssinn*] que tiene todo objeto.³⁵⁹ Y cobra tanta importancia, porque también en el sentido referencial se encuentra el sentido de ejecución [*Vollzugssinn*]. Esta copertenencia en el concepto del “sentido referencial”, tanto del sentido de ejecución, como del sentido de contenido que posee el objeto intencional, parece ser el punto metodológico clave para la mirada fenomenológica de Heidegger que se dirige hacia la facticidad.

Sin embargo, el concepto de *Vollzugssinn* es aquello que tiene cierta prioridad frente a los otros dos, dado que es lo que diferencia y concretiza en *realidad* el sentido referencial.³⁶⁰ En cierto aspecto, el sentido de ejecución es “la manera en la cual se actualiza el *Bezugssinn*, gobernando así la modalidad en que se presenta el contenido”.³⁶¹ De esto sigue que el comportarse de sujeto, y la manera de la cual ello se ejecuta, se ata forzosamente con la manera de que se presenta el objeto a él.

Pero a pesar de esa prioridad del *Vollzugssinn* que remite a una tal concreción, – y en *realidad* abre la vía de acceso del lenguaje filosófico a la vida fáctica y concreta – nosotros estamos obligados a comentar que desde nuestro punto de vista el elemento más importante para la idea de la facticidad que nos ocupa aquí es aquella triple copertenencia entre *Vollzugssinn*, *Gehaltssinn*, *Bezugssinn* en el comportarse. Y esto no tanto por ese “gobernar” acerca de la “modalidad en que se presenta el contenido”, sino más bien por la plena razón formal que remite al mismo *factum* de la copertenencia entre *sujeto* y *objeto* en el mundo. Copertenencia, la cual se refleja como *factum* en el

359 GA, Bd. 61, S. 53. Esto está claro si revisamos la frase a la que remitimos más arriba: “Der Bezug des Verhaltens ist Bezug zu etwas; das Verhalten zu ... hält sich an etwas, bzw., je nach dem Bezugssinn, das etwas, wozu das Verhalten ist, ist das, was der Bezug bei sich hält, was von ihm und in ihm gehalten ist, was er »vom« Gegenstand »hält«. Das Worauf und Wozu des Bezugs ist der *Gehalt*.” Aquí está el punto de partida de la metáfora como una traslación de lo real a lo lógico/lo conceptual.

360 Esto es algo que comenta Ramón Rodríguez en Rodríguez, R. (1997): *La transformación hermenéutica de la fenomenología – una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, p. 55-56

361 Véase Crowell, S. G. (2001): *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning – Paths toward Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, p.126.

comportarse mismo y a la cual Heidegger, como vamos a ver, se refiere de varios modos, destacando su carácter temporal o rítmico.

[ii] La perceptibilidad y el darse como huellas del *factum* de la relación

Ahora bien, el presentarse del objeto, la fenomenología lo llama “*Gegebenheit*”, “darse”. Para entender cómo el comportarse se ata con este darse nos tenemos que remontar al curso de verano de 1925. Allí, como en el curso de 1927, Heidegger hace una exposición clara de estos elementos fenomenológicos importantes. Dice por ejemplo acerca de la cosa misma: “Lo que en sentido estricto llamamos lo percibido [*das Wahrgenommene*] en la fenomenología no es lo *ente* en sí mismo percibido, sino lo ente *percibido*, en cuanto percibido, *tal cual* [*wie*] se muestra en la percepción concreta.”³⁶² En este sentido, “lo percibido en cuanto tal” se refiere “a este ente en el modo y la manera de su ser-percibido [*Wahrgenommensein*].”³⁶³ Pero este ser-percibido no es algo que pertenece a la cosa como tal. Heidegger dice: “El ser-percibido [*Wahrgenommensein*] y la estructura de ese ser-percibido [*Wahrgenommenheit*] pertenecen, por lo tanto, a la percepción en cuanto tal, es decir, a la intencionalidad.”³⁶⁴

Pero si, como vimos, la percepción, y consecuentemente la intencionalidad, no es algo que pertenece simplemente a lo subjetivo, entonces *pertenece* también de un modo particular a lo objetivo. Y por cierto, Heidegger lo confirma cuando dice: “El ser-percibido [*die Wahrgenommenheit*] es una estructura sorprendente y misteriosa, puesto que pertenece, en cierto sentido, al objeto, a lo percibido y, sin embargo, no es nada objetivo, y pertenece al Dasein y a su existencia intencional y, sin embargo, no es nada subjetivo.”³⁶⁵

Por tanto, podemos ahora observar que tenemos la posibilidad de hablar acerca de

362 En GA, Bd. 20, S. 52 [p.61]

363 En GA, Bd. 20, S. 53 [p.61]

364 *Ibid.*

365 En GA, Bd. 24, S. 97 [p.99]. Y en una segunda frase: “Quizá el ser-percibido [*die Wahrgenommenheit*] pertenezca al comportamiento intencional [*zum intentionalen Verhalten*] del Dasein, o, dicho de otro modo, que no sea nada subjetivo, pero tampoco nada objetivo”.

las cosas de dos modos.³⁶⁶ Es decir, primero, por el lado de las cosas, y acerca de cómo ellas se manifiestan a nosotros – sin considerar ese cómo necesariamente como una propiedad que poseen en sí mismas. Conforme con este aspecto, Heidegger distingue entre tres tipos de cosas: “la cosa del mundo-en-torno” [*das Umweltding*], que siempre tiene una cierta servicialidad, “la cosa de la naturaleza” [*das Naturding*], que es la cosa acerca de sus cualidades – por ejemplo el color o su peso –, y “la cosicidad” [*die Dinglichkeit*], que se refiere a la cosa acerca de su extensión, o su materia.³⁶⁷ Pero al mismo tiempo, podemos hablar de las cosas en relación con “el modo de su ser-intentido” [*in der Weise seine Intendiertseins*], es decir, desde el aspecto de la intencionalidad que pertenece al sujeto. Según este sentido las cosas se pueden distinguir acerca de su “ser-percibido [*Wahrgenommensein*], representado, juzgado, amado, odiado, su ser-pensado en sentido amplio.”³⁶⁸

Ahora bien, podemos preguntar: ¿cómo se justifica fenomenológicamente el hecho de que hablamos de las cosas de maneras tan diferentes; qué significa hablar por el lado *cósico* acerca del modo que la cosa se da, y en qué sentido la cosa es así o no lo es; qué significa la intencionalidad como relación para el lado *cósico* y consecuentemente en qué sentido la cosa *es* así como se manifiesta?

Para tratar de responder esas preguntas tenemos que fijarnos en una distinción sutil que Heidegger traza en 1925, cuando da unos ejemplos con el propósito de desarrollar el concepto de la *Wahrgenommenheit*. Allí hace un comentario importante para la idea de la facticidad. Heidegger comenta que hay que tener en cuenta que tal “perceptibilidad” tiene una estructura bastante diferente de “las estructuras que

366 Podemos comentar que esto pasa porque estamos mirando hacia los dos lados a partir del punto de vista que nos ofrece la facticidad del *factum* de la relación intencional. La facticidad en este sentido no remite solamente a la cualidad del sentido que pertenece a la región de los objetos, sino también remite a la cualidad del *factum* mismo de la relación entre los dos lados, el lado objetivo y el lado subjetivo. La mirada de la facticidad es una mirada formal que trata de ver el “que” [*Daß*] de esa relación y a partir de allí describirla acerca de su “cómo” [*Wie*] y su “qué” [*Was*]. En este sentido, el problema del recto acceso no se evita, excepto que si no es esta la cuestión.

367 Heidegger analiza estos caracteres en GA, Bd. 20, §5 b) a), S. 48-52 [p. 57-61]. Dado que “la cosa de la naturaleza” [*das Naturding*] no es sino un caso especial de “la cosicidad” general [*die Dinglichkeit*], Heidegger en GA, Bd. 24, S. 96 [p.98] reduce esa distinción en dos tipos, en “la índole de útil” [*die Zeughaftigkeit*] que se relaciona con las cosas del mundo circundante, y “la índole de cosa” [*die Dinglichkeit*].

368 *Ibid.*

convienen a la cosa y a lo ente en cuanto ente.” Según nuestro punto de vista, esto remite al hecho de que la perceptibilidad como concepto es una huella del *factum* mismo del encuentro intencional. En este sentido, podemos entender mejor la afirmación que hace Heidegger justo después en el texto cuando a través de un ejemplo dice que la perceptibilidad no pertenece a una silla que percibimos, es decir, no hay que buscar a la silla misma, sino a ella “en el cómo de su ser-intendida”, “*im Wie seines Intendiertseins*”.³⁶⁹ La perceptibilidad se refiere al mismo *hecho del* encuentro intencional.

Para mostrar cómo el punto de vista de la perceptibilidad nos ayuda revelar los diferentes caracteres de la cosa en cada caso, e.d. la cosa misma tal como ella aparece, Heidegger ofrece una serie de ejemplos de percepción. Así, la cosa que está percibida en la percepción, o intendida, se presenta a veces como estando “corporalmente-aquí” [*leibhaft-da*], tiene el carácter de “corporalidad” [*Leibhaftigkeit*]. Pero esto no pasa siempre. Según un ejemplo que da Heidegger, uno puede imaginar un puente y poner a sí mismo con su imaginación delante de él. En este caso el puente “se me da él mismo”, no alguna imagen de él; se me da como si yo fuera allí, pero no se me da corporalmente. Para que pase esto, tengo que ir caminando a donde él está. Hay, pues, una distinción entre la “corporalidad” [*Leibhaftigkeit*] y el “darse ello mismo de lo ente” [*die Selbstgegebenheit*].³⁷⁰

Ahora, si dejamos el caso de la imaginación y tomamos el ejemplo de una conversación acerca del puente, podemos observar que nos referimos al puente – al puente mismo, y no a una imagen de él o representación – sin verlo en su aspecto. Es decir, mentamos el puente mismo en el sentido de un mentar vacío [*Leermeinen*], de un mentar que no encuentra cumplimiento intuitivo [*anschauliche Erfüllung*].³⁷¹

Aparte de esos casos de “darse a sí misma” la cosa, Heidegger se refiere también al caso de la percepción de un puente a través de una imagen, de una fotografía por ejemplo. Ahí, percibo la imagen corporealmente, su papel etc., pero lo que veo en *realidad*, digamos en la vida normal, es el puente. Es decir, el puente se me da a través del modo “de un

369 GA, Bd. 20, S. 53 [p.62]

370 GA, Bd. 20, S. 53-54 [p.62]

371 GA, Bd. 20, S. 54 [p.62-63]

captar algo en esa peculiar plataforma que es la reproducción de la imagen”.³⁷²

Estos casos de *Wahrgenommenheit*, de perceptibilidad, revelan fenomenológicamente los diferentes caracteres de las cosas en el cómo de su ser-intendidas. Pero también este “ser-percibido” de la cosa revela un elemento diferente de la percepción, el hecho de que “siempre se considera la cosa percibida en su *totalidad (de cosa)* [*in seiner Dingganzheit*].”³⁷³ Esto tiene que ver con el hecho de que vemos siempre sólo una parte de las cosas, un lado, un aspecto, – por ejemplo la parte de arriba de una silla y no la superficie inferior – y sin embargo, “vemos”, es decir, percibimos la cosa en su totalidad. “La mismidad corporal [*die leibhaftige Selbigkeit*] de lo percibido mismo se conserva”, dice Heidegger, a pesar del hecho de que “la cosa se *matiza* [*schattet sich ab*] en su aspecto.”³⁷⁴

Ahora bien, ¿por qué y en qué sentido tiene importancia todo esto?

El análisis fenomenológico de la perceptibilidad revela que nosotros percibimos la totalidad de la cosa, aunque vemos sólo una parte de ella. Esto significa que tiene que haber una cierta *diferencia* entre nuestro ver y nuestro percibir. Sin embargo, y a pesar de esa diferencia, no erramos, “vemos” la silla tal como ella es, es decir, como silla. De este modo, la fenomenología heideggeriana deja que se manifiesten los diferentes caracteres que las cosas poseen. Traza un camino concreto a través del cual se puede describir y explicar cómo pasa que “vemos” aquella cosa que tenemos aquí al lado como la silla que es, y todos sabemos y utilizamos. Los varios caracteres de las cosas, – por ejemplo el carácter de silla que tiene esa cosa ahí y abre la posibilidad de sentarme en ella – no son algo que las cosas poseen simplemente como propiedad de su cosicidad. Al contrario, tienen esos caracteres sólo en el cómo de su ser-intendidas, es decir, en su encuentro con el sujeto, o, cosa que es lo mismo, en su aparecer, su darse como fenómenos. Es así como la mirada fenomenológica abre esa nueva región, la región del “entre”, la cual para Heidegger es la región de la facticidad del encuentro intencional y significativo. Y se abre

372 GA, Bd. 20, S. 55 [p.63-64]

373 GA, Bd. 20, S. 57 [p.65]

374 GA, Bd. 20, S. 58 [p.65]

esta región quedando fiel a los fenómenos, es decir, quedando fiel al *factum* mismo del encuentro, sin utilizar conceptos y teorías para explicarlo.³⁷⁵ Un poco más abajo en el texto intentaremos exponer qué significa este *quedarse fiel*. De momento es mejor escuchar las palabras de Heidegger mismo cuando dice: “Una y otra vez tenemos que recalcar la máxima metodológica de la fenomenología de no eliminar prematuramente el carácter misterioso de los fenómenos ni de quitarlo de en medio mediante la violencia de una teoría mostrenca, por el contrario debemos intensificar su aspecto misterioso.”³⁷⁶

[iii] Intuición, evidencia y verdad fenomenológica

Ahora bien, la fenomenología, frente a las descripciones “científicas”, elige “detenerse” [*aufhalten*] en los actos o comportamientos intencionales y seguir describiendo lo que hay en ellos.³⁷⁷ Es decir, elige la “ingenuidad, y nada más que ingenuidad”. Si tomamos el ejemplo de la silla, la mirada fenomenológica “ingenua” “ve” la propia silla, la silla de un aula, no ve superficies cortadas, ni tiene primariamente la sensación de su color sin ver la silla misma, o antes de verla. Esta mirada “ve” la silla tal como ella es, como una silla, y no la ve en el sentido estricto óptico. Como comenta Heidegger, “aquí “ver” no significa otra cosa que “simplemente apercibirse de lo que está delante”.³⁷⁸ Si nos “atenemos” [*festhalten*] a esa expresión, “no encontraremos ninguna dificultad para tomar lo inmediatamente dado [*das unmittelbar Gegebene*] tal como se muestra.”³⁷⁹ Esa actitud [*Haltung*] inmediata tiene un papel central en el método

375 En el capítulo siguiente y en el punto de la presentación e interpretación de la parte de *Ser y Tiempo* donde se expone el carácter del herramienta de lo a la mano, trataremos de mostrar que este carácter fáctico sale a luz mirando a la facticidad misma de la relación entre el Dasein y lo a la mano, es decir, mirando hacia el *factum* de su aparecer, o cosa que es lo mismo, mirando hacia el simple *hecho* del aparecerse de lo a la mano para describir después el cómo-es y qué-es.

376 GA, Bd. 24, S. 97 [p.99]

377 GA, Bd. 20, S. 49 [p.58]. En una frase importante para nuestra interpretación Heidegger dice: “Puedo detenerme en esa percepción y seguir describiendo lo que en ella hay, la propia silla, y decir: es así de pesada, tiene tal color, es así de alta y así de ancha, puede uno deslizarla de un lugar a otro...” Queremos destacar aquí ese detenerse en la percepción mirando a lo percibido tal como ello se da.

378 GA, Bd. 20, S. 55 [p.60]. En alemán: “schlichte Kenntnissnahme des Vorfindlichen”. Podríamos también traducir esa frase como: “simplemente darse cuenta de lo que ya estaba ahí”.

379 GA, Bd. 20, S. 55-56 [p.60]

fenomenológico.

Sin embargo, la descripción fenomenológica y su precedente liberación de la mirada de ciertos prejuicios teóricos y filosóficos no podrían tener lugar, no podrían sacar nada de la realidad [*Wirklichkeit*] ni decir nada, si las cosas no se dieran de algún modo. Para que pase esto, las cosas tienen que manifestarse. Y es verdad que ellas siempre se manifiestan de una manera u otra, – estando en un cómo – siempre y cuando topemos con ellas en nuestro encuentro. Este manifestarse de las cosas tiene lugar primariamente en intuiciones [*Anschauungen*].

Husserl utilizó el término que dejó como herencia Kant, pero le dio además un matiz diferente. Lo relacionó con el concepto de la Escolástica, el concepto de la *intuitio*, para referirse a una especie de conocimiento inmediato. Así, para él, la intuición en ese sentido se conecta íntimamente con aquello que llama “evidencia” [*Evidenz*]. Dice él: “La verdadera ciencia y la verdadera exención de prejuicios propia de ella requiere como base de todas las pruebas juicios directamente válidos en cuanto tales o que saquen directamente su validez de *intuiciones en que se dé algo originariamente*.”³⁸⁰

Pero ¿cómo se da algo originariamente en la intuición; cómo sabemos que se da auténticamente? Husserl en las *Investigaciones Lógicas* hablaba de una especie de evidencia [*Evidenz*] que experimentamos en nuestra percepción de los objetos.³⁸¹ Esa evidencia, en el contexto fenomenológico, se explica a través del concepto de cumplimiento [*Erfüllung*]. El acto del cumplimiento tiene lugar cuando una “mención vacía” [*leere Meinung*] se llena por la intuición correspondiente. Y eso no tiene que ver con si esa intuición viene de la percepción sensorial o de una imagen de la imaginación.³⁸² En cualquier de los dos casos, “lo objetual [*das Gegenständliche*] es precisamente así como está intendido, realmente “presente” [*wirklich gegenwärtig*] o “dado””.³⁸³ Así, la evidencia es aquel “acto de síntesis de cumplimiento más perfecta, que da a la intención, por

380 Husserl, *Ideen*, §19, S. 42/[36] [p.49]. La parte final de la frase en alemán reza: “..., *die ihre Geltung direkt aus originär gebenden Anschauungen ziehen*.”

381 Husserl, *L.U.*, VI, Kap. 5.

382 Husserl, *L.U.*, VI, §36, S. 115

383 Husserl, *L.U.*, VI, §37, S. 118. A partir de este punto las traducciones de este texto se hacen por nosotros.

ejemplo a la intención judicativa, la absoluta plenitud de contenido, la del objeto mismo. El objeto no es meramente dado, sino *dado* en el sentido más riguroso, tal como es mentado e identificado con la mención.”³⁸⁴

Hay aquí una identidad. La cosa cumple perfectamente la significación con que la mentamos. Ese cumplimiento en las *Investigaciones Lógicas* se concibe como un acto que incluye por un lado el “objeto intuido” [*angeschaute Objekt*], y por otro el “objeto pensado” [*gedachte Objekt*]. A ese acto le corresponde la identidad como el “elemento objetivo” [*das Objektive*], es decir, como “vivencia de identidad” [*Identitätserlebnis*], “conciencia de identidad” [*Identitätsbewußtsein*], o acto de identificación” [*Akt der Identifizierung*].³⁸⁵

De aquí es de donde surge también el concepto fenomenológico de la verdad. La verdad es el “correlato de un acto identificador” [*Korrelat eines identifizierenden Aktes*], y como tal es una “situación objetiva” [*Sachverhalt*]. Pero además, ella es el “correlato de una identificación de coincidencia” [*Korrelat einer deckenden Identifizierung*], y por eso es “una identidad: la plena concordancia [*die volle Übereinstimmung*] entre lo mentado y lo dado como tal.”³⁸⁶

Heidegger adopta la consideración fenomenológica de la verdad, pero destaca ciertos elementos que tienen que ver con su interés sobre la facticidad. Por ejemplo, cobra para él cierta importancia el tercer punto acerca de la verdad así como está expuesto por Husserl en las *Investigaciones Lógicas*. En este punto la verdad se conecta con la manera en que se vive la plenitud. Dice él: “En la *evidencia* vivimos – por parte del acto que da plenitud [*Fülle*] – el objeto dado [*den gegebenen Gegenstand*] en el modo del objeto mentado: el objeto dado es la plenitud misma.”³⁸⁷ En *Ideen* Husserl da un paso más en ese

384 Husserl, *L.U.*, VI, §37, S. 122

385 Husserl, *L.U.*, VI, §8, S. 35. “Mit anderen Worten: was wir phänomenologisch, mit Beziehung auf die Akte, als Erfüllung charakterisieren, ist mit Beziehung auf die beiderseitigen Objekte, auf das angeschaute Objekt einerseits und das gedachte Objekt andererseits, als Identitätserlebnis, Identitätsbewußtsein, Akt der Identifizierung ausdrücken; die mehr oder minder vollkommene Identität ist das Objektive, das dem Akte der Erfüllung entspricht, oder das in ihm “erscheint”.”

386 Husserl, *L.U.*, VI, §39, S. 122. Dice Husserl: “Halten wir zunächst den eben angedeuteten Begriff der Wahrheit fest, so ist die Wahrheit als Korrelat eines identifizierenden Aktes ein Sachverhalt, und als Korrelat einer deckenden Identifizierung eine Identität: die volle Übereinstimmung zwischen Gemeintem und Gegebenem als solchem.”

387 Husserl, *L.U.*, VI, §39, S. 123. “Wir erleben ferner auf Seite des Fülle gebenden Aktes in der Evidenz den

sentido y se refiere al carácter del “en persona” [*Charakter der Leibhaftigkeit*] que manifiesta la cosa “en la actitud que enfoca el nóema”. Ese carácter está “fundido [*verschmolzen*] en el puro sentido”, de tal manera que “*el sentido con este carácter funciona como base del carácter de posición noemático [des noematischen Setzungscharakters]*, o lo que aquí quiere decir lo mismo, del carácter de ser [*Seinscharakter*]”³⁸⁸

De este modo, la fenomenología da una explicación coherente del cómo aparece la cosa así como la cosa que *es*. Heidegger en el curso de invierno de 1925/26 comenta: “Cuando vivo en la intuición de una cosa como intuición que se acredita [*als ausweisender Anschauung*], entonces el intuir no se pierde en la cosa ni en su contenido específico, sino que éste, en tanto que comparece corporalmente [*als leibhaftig anwesender*], se intuye expresamente como colmador [*als erfüllender*], como identificándose.”³⁸⁹

Detrás de esa declaración está la interpretación propia de Heidegger acerca de la evidencia [*Evidenz*]. Prestando atención a aquella noción de verdad de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl, Heidegger la reinterpreta desde el punto de vista de la facticidad, haciendo hincapié en el hecho de que en la evidencia *vivimos* el objeto dado en el modo del objeto mentado y no *sabemos* nada del “acto que da plenitud”. Para él, no es que el objeto dado sea la plenitud misma, como decía Husserl, sino que es lo único que se da intuitivamente en la evidencia. Por eso en el curso de verano de 1925 comentaba que “en la percepción evidente no observo de modo expreso la verdad de la propia percepción, sino que vivo *en* la verdad.”³⁹⁰ En la vida normal, cuando vivo en la evidencia de la verdad, no conozco nada del proceso de la identificación.³⁹¹

gegebenen Gegenstand in der Weise des gemeinten: er ist die Fülle selbst.”

388 Husserl, *Ideen*, §19, S. 315/[283] [p.326]

389 Aquí nos referimos al tomo No. 21 de la *Gesamtausgabe* como se publicó en 1976 con el título “*Logik. Die Frage nach Der Wahrheit*” y fue editado por Walter Biemel. En general, cuando no está explícitamente indicado, seguimos la versión española de J. Alberto Ciria de la edición: Heidegger, M. (2004): *Lógica. La pregunta por la verdad*, Alianza, Madrid. Aquí de GA, Bd. 21, S. 107 [p.93].

390 GA, Bd. 20, S. 70 [p.76].

391 Este movimiento parece ser una traslación del punto de mirada [Standpunkt] – y consiguientemente del punto de exposición y descripción – fenomenológico de una región meramente teórica a la región de la vida. Este punto intentaremos exponerlo más en la siguiente parte del capítulo.

Por esa razón, Heidegger hace referencia ya desde el primer curso de 1919 a una especie diferente de intuición, la cual trata de respetar ese carácter inmediato de la vida, este carácter de *factum*. Dice: “La vivencia que se apropia de lo vivido es la intuición comprensiva [*die verstehende*], la *intuición hermenéutica*, la formación originariamente fenomenológica que vuelve hacia atrás mediante retroconceptos y que se anticipa con ayuda de preconceptos y de la que queda excluida toda posición [*Setzung*] teórico-objetivante y trascendente.”³⁹²

Como vamos a ver, la intuición hermenéutica, forma parte de un movimiento de repetición [*Wiederholung*], con el que se hace el esfuerzo de recoger “el momento fenomenológico insuprimible de la donación de la “cosa misma”, del aparecer originario del sentido”.³⁹³ Un aparecer, que, según Heidegger tiene la forma de una “sintonía” [*Mitanklingen*], donde por un lado “mi yo sale completamente de sí mismo y sintoniza con este “ver””,³⁹⁴ el “ver” la cosa misma. Y esto porque, por otro lado, “el mundo circundante no está ahí presente con un índice fijo de existencia, sino que se diluye [*entschwebt*] en el vivir, que lleva en sí mismo el ritmo de las vivencias y que se puede experimentar directamente sólo de esta manera rítmica.”³⁹⁵

§7_El método fenomenológico y la irreductibilidad del sentido

De este modo, el elemento de la facticidad de sentido se describe por Heidegger con la ayuda del concepto de sintonizar, de *Einstimmung*, como una región significativa común entre nosotros y las cosas, un ámbito común de sentido, donde todo tiene sentido, todo es con sentido.³⁹⁶ Hasta ahora, hemos visto cómo podemos tener acceso a ese ámbito

392 GA, Bd. 56/57, S. 117 [p.141-2]. La frase original reza: “Das bemächtigende, sich selbst mitnehmende Erleben des Erlebens ist die verstehende, die *hermeneutische Intuition*, originäre phänomenologische Rück- und Vorgriffs-bildung, aus der jede theoretisch-objektivierende, ja transzendente *Setzung* herausfällt.”

393 Ramón Rodríguez en op.cit., p.99

394 GA, Bd. 56/57, S. 73 [p.88-9].

395 GA, Bd. 56/57, S. 98 [p.119].

396 Si hay una región significativa común entre nosotros y las cosas, en la cual ambas partes participan, entonces ¿de qué modo pueden participar las cosas en ella, si no a través de una metáfora, de una especie peculiar de traslación?

de sentido a través del método fenomenológico. Ahora, hay que ver cómo se puede encontrar una lectura propia de esa región, un modo de lectura que no distorsione, ni altere, aquello que se nos da, tal como se nos da, es decir, como sentido fáctico.

Para ver esto, tenemos que mirar cómo critica Heidegger ciertos aspectos de la teoría fenomenológica y trata de respetar a lo máximo el famoso principio de los principios. Heidegger considera construcciones teóricas las ideas fenomenológicas del “darse” y del “carácter corporal”, mientras que ve como problema la descripción misma de la vida normal como “actitud natural”. En *realidad*, todo esto tiene que ver con su rechazo del punto de vista teórico como algo que intenta sobresalir y mirar la vida fáctica *desde fuera*. De aquí surge también la crítica frente a la ἐποχή y la reducción fenomenológica, como también el rechazo de la idea de reflexión.

[i] El principio de los principios como punto de partida y el problema con la “actitud natural”

Está claro el rechazo por parte de Husserl acerca de la distorsión proveniente de concepciones teóricas que se toman antes del contacto con los fenómenos. Como decía ya desde la introducción de las *Investigaciones Lógicas*, el principio de la “falta de supuestos” [*Voraussetzungslosigkeit*], un principio que tiene que estar incluido en cualquier investigación epistemológica seria, para la fenomenología significa “la rigurosa exclusión de todo enunciado que no pueda ser realizado fenomenológicamente con entera plenitud.”³⁹⁷ Para el método fenomenológico, “las verdaderas premisas de los resultados a que tendemos tienen que residir en proposiciones que respondan a la exigencia de que lo por ellas enunciado admita una *legitimación fenomenológica adecuada*, esto es, su cumplimiento [*Erfüllung*] mediante *evidencia*, en el sentido riguroso de la palabra”.³⁹⁸

Esa posición de Husserl tomó en *Ideen* la forma del “*principio de todos los*

397 Husserl, *L.U.*, Intr., §7, S. 19 [p.227-8].

398 Husserl, *L.U.*, Intr., §7, S. 22 [p.230].

principios”. Allí dice: “toda intuición [*Anschauung*] en que se da algo originariamente [*originär*] es un fundamento de derecho [*eine Rechtsquelle*] del conocimiento; [...] todo lo que se nos brinda [*darbieten*] originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea [*in seiner leibhaften Wirklichkeit*]) en la “intuición” [*Intuition*], hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da.”³⁹⁹

Esa referencia al fundamento de conocimiento como un fuente, como una *Quelle*, remite a una diferente consideración de fundamento. Según Husserl, toda proposición que da expresión a los datos originarios, “limitándose a explicitarlos por medio de significaciones fielmente ajustadas a ellos,” es una especie de “comienzo absoluto [*ein absoluter Anfang*], llamado a servir de fundamento [*zur Grundlegung berufen*] en el genuino sentido del término, es realmente un *principium*.”⁴⁰⁰ Este comienzo tiene la forma de “indicaciones de principio” [*prinzipielle Aufweisungen*] en el sentido de que ello se limita a dar “expresión fiel a distinciones [*Unterschiede*] que se nos dan directamente en la intuición [*Anschauung*].”⁴⁰¹

Empezando de este punto, significa que dejamos aparte todas las teorías y expresamos aquello que se nos da en la intuición, y tal como ello se nos da. Expresándolo, expresamos un sentido, es decir, las cosas con ciertas distinciones significativas. Pero esto no significa que tenemos un proceso [*Vorgang*] neutro, ni una ausencia de todas las teorías. Para Heidegger, ya el mismo hecho de considerar las cosas y el sentido que nos rodea como algo “dado” [*gegeben*], “es una silenciosa, apenas visible, pero auténtica reflexión teórica”, que se impone a lo circundante [*das Umweltliche*].⁴⁰² Esta visión no es más que una objetivación acerca de lo circundante, que lo coloca delante de nosotros

399 Husserl, *Ideen*, §24, S. 51/[43-44] [p.58]. El texto original es: “Am Prinzip aller Prinzipien: daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der “Intuition” originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen.”

400 Husserl, *Ideen*, §24, S. 51/[44] [p.58]

401 Husserl, *Ideen*, §18, S. 39/[33] [p.46]. Vimos cómo Heidegger adoptó esta idea en el curso de invierno de 1919/20 transformándola para la vida fáctica misma. Más abajo en el texto trataremos de ver cómo la utilizó en *Ser y Tiempo*.

402 GA, Bd. 56/57, S. 88-89 [p.107]. Heidegger sigue así: “Die “Gegebenheit” ist also sehr wohl schon eine theoretische Form.”

[*hinstellen*] y suprime su verdadero sentido, su “carácter significativo” [*sein Bedeutungscharakter*].⁴⁰³

Según la consideración de Heidegger, parece que todo lo circundante tiene un carácter significativo específico, el cual se relaciona con el *puesto* significativo que cada cosa tiene en el tratar con ella en nuestra conducta. En este contexto, él dirige también una crítica al concepto del “carácter corporal” [*Leibhaftigkeit*] a que se refería Husserl. Tomando el ejemplo de la pizarra, Heidegger comenta que ella desaparece corporalmente precisamente en el momento en que nosotros la utilizamos para escribir. Y esto porque de algún modo estamos “de lleno en el significado y en la palabra” que estamos escribiendo. Es decir, “el mundo circundante inmediato en la mayoría de los casos no nos está dado directa y expresamente como corporalmente presente”.⁴⁰⁴ Al mismo tiempo, desde un punto de vista completamente diferente, – y esto en el sentido literal – nadie puede dudar que “la pizarra está muy presente corporalmente, a saber, precisamente cuando no la veo sino que estoy aquí de pie pero durante la clase voy escribiendo entre tanto sobre ella.” Se trata de dos perspectivas diferentes, una de la persona que escribe sobre la pizarra, y otra de la persona que observa. Por eso Heidegger mantiene que “el concepto de la presencia corporal se orienta a la captación [*Erfassen*] y el conocimiento [*Erkennen*] teóricos”.⁴⁰⁵ Según él, hay aquí una especie de “negación” [*Versagen*] del mundo circundante y de nuestro ocuparse primario con las cosas.⁴⁰⁶

Pero, para entender las objeciones de Heidegger acerca de estos conceptos fenomenológicos, tenemos que empezar por el desacuerdo que él tenía con el concepto de la “actitud natural” [*natürliche Einstellung*] y la descripción husserliana de ésta. Según

403 GA, Bd. 56/57, S. 88-89 [p.107]. Para Heidegger en la noción de la “Gegebenheit” las cosas son “als gegeben Hingestellte”, es decir, “colocados como dados”. Las frases en el texto original son: “Die “Gegebenheit” bedeutet die erste vergegenständliche Antastung des Umweltlichen, das erste, bloße Hinstellen vor das *noch* historische Ich. Wird nun der eigentliche Sinn des Umweltlichen, sein Bedeutungscharakter, gleichsam ausgehoben, dann ist das bereits als gegeben Hingestellte zum bloßen Ding verblaßt. Es hat noch Qualitäten, Farbe, Härte, Räumlichkeit, Ausdehnung, Schwere usw., alles aber dinghaft.”

404 GA, Bd. 21, S. 104 [p.90]

405 GA, Bd. 21, S. 104 [p.90]

406 En el curso de 1925 Heidegger afirmaba que “La corporalidad será un rasgo de ocurrencia (de la comparencia) de las cosas del mundo siempre que el mundo comparezca sólo ante la percepción pura.”. En Bd. 20, S. 265 [p.244-5].

Husserl, cada hombre que viene a este mundo tiene la experiencia de un mundo extendido sin fin en el espacio y el tiempo. Allí el hombre tiene experiencia de las cosas mediante las sensaciones, y aquellas son para él “simplemente ahí [*einfach da*], “ahí delante” [*vorhanden*]”.⁴⁰⁷ Puede pasar que yo cambie perspectivas en el espacio, o que me transporte en el tiempo a través de mi fantasía o mi memoria, no obstante, en esa situación que Husserl llama “actitud natural”, el “mundo está persistentemente para mí “ahí delante”, yo mismo soy miembro de él [*Mitglied*]”. Además, aunque el mundo aparece como algo que simplemente está ahí, él “no está para mí ahí como un mero mundo de cosas [*Sachenwelt*], sino, en la misma forma inmediata, como un mundo de valores [*Wertewelt*] y de bienes [*Güterwelt*], un mundo práctico.”⁴⁰⁸

A pesar del hecho de que Heidegger tuvo ciertas objeciones bien conocidas acerca de la descripción del mundo circundante [*Umwelt*] y de los hombres que participan en ello como *Vorhandene*,⁴⁰⁹ como los que están ahí, él, más que eso, rechaza esta misma descripción, caracterizándola como no-fenomenológica, es decir, como una mera posición teórica. Dice: “Para *nada* en absoluto es ésa una experiencia natural, sino que encierra en sí una posición teórica [*theoretische Haltung*] bien definida, la de que todo ente se entiende *a priori* en cuanto discurrir legalmente reglado de acontecimientos que tienen lugar en la exterioridad espaciotemporal del mundo.”⁴¹⁰

En este sentido, según Heidegger, “con razón se llama *actitud* a dicha manera de actuar y de experimentar”, puesto que para él, no es “la manera natural de experimentar [*die natürliche Erfahrungsweise*] del hombre”, sino justamente una actitud donde uno “se

407 Husserl, *Ideen*, §24, S. 56/[48] [p.64]

408 Husserl, *Ideen*, §24, S. 58/[50] [p.66]

409 Véase por ejemplo el comentario de Heidegger en la segunda versión del escrito para la Encyclopedia Britannica. En *Hua IX*, S. 274. Allí el comentario de Heidegger es: “Vorhandenes! Aber das menschliche Dasein ist so daß es, obzwar Seiendes, nie lediglich vorhanden ist.” También en la nota dirigida a Husserl que acompañaba la misma versión dice: “Es gilt zu zeigen, daß die Seinsart des menschlichen Daseins total verschieden ist von der alles anderen Seienden und daß sie als diejenige, die sie ist, gerade in sich die Möglichkeit der transzendentalen Konstitution birgt.” En *Hua IX*, S. 601. No es por casualidad el hecho de que Heidegger conecta la diferencia del modo de ser humano con la posibilidad de la constitución transcendental. Sin embargo, en el texto que hacemos referencia aquí, es decir, el del curso de verano de 1925, Heidegger conecta ese carácter de *Vorhandenheit* del mundo circundante, y de los hombres que participan en él, con una visión del hombre como “ser vivo” [*Lebewesen*], como “objeto zoológico”. En Bd. 20, S. 155 [p.146].

410 En Bd. 20, S. 155-156 [p.146]

planta” [*hineinstellen*] para que pueda contemplar y experimentar las cosas de una tal manera.⁴¹¹ Y esto porque, según su visión, la experiencia natural del hombre en la vida, como por ejemplo aquella que describía Heidegger en el caso de la *Umwelterlebnis*, no puede “calificarse de actitud.”⁴¹² Si Husserl describe aquella situación natural como “actitud natural”, es porque él tiene una actitud concreta, la actitud teórica. Es precisamente por eso por lo que Husserl descubre el carácter de *Vorhandenheit* en el mundo circundante, en las cosas y los hombres, no porque ellos lo tengan, sino porque la actitud teórica misma ve las cosas así. La *Vorhandenheit* no es lo que experimenta un hombre de la llamada “actitud natural”, sino lo que encuentra la mirada objetivante de la teoría, que considera las cosas como puestas ante la mirada [*Vorgestellte*].⁴¹³ Según Heidegger, la “actitud natural” a que se refiere Husserl, lejos de ser lo que pretende, es más bien una actitud teórica natural, una descripción naturalista.

Quizás por eso comenta él en el anexo del curso de invierno 1921/22 que “pertenece al sentido de los supuestos teóricos, es decir, de aquellos en los que está la *actitud teórica* como tal y de los que vive, que precisamente no son captados [*erfaßt*] ni captables [*erfaßbar*] por esta actitud y que el ejercicio [*Vollzug*] de ésta es tanto más originario cuanto menos se ocupa ella misma – a su manera, es decir, de acuerdo con su actitud [*einstellungsmäßig*] – de sus propios supuestos”.⁴¹⁴ La actitud teórica se convierte así en una posición [*Setzung*] teórica que pone o impone su manera de ver y además se vuelve ciega frente a este mismo hecho y, por eso, “se hace autónoma [*eigenständig*] de acuerdo

411 En Bd. 20, S. 156 [p.146]. Esas frases en el texto original rezan: “Eine solche Verhaltens- und Erfahrungsart bezeichnet sich selbst allerdings mit Recht als *Einstellung*, sofern sie erst aus dem natürlichen Verhalten, aus der natürlichen Erfahrungsart gewonnen werden muß, als man sich erst gewissermaßen in diese Betrachtungsart hineinstellen muß, um auf diese Weise erfahren zu können. Die natürliche Erfahrungsweise des Menschen darf dagegen nicht als *Einstellung* bezeichnet werden.”

412 *Ibid.*

413 El argumento de Heidegger se refiere a una especie de proyección que la mirada teórica ejerce, la cual en realidad se impone a lo que ella observa. Esto viene de la ilusión enorme, según la cual la teoría pura se considera como que investigue su objeto sin presupuesto alguno. Esa imposición se ve más claramente cuando Husserl descubre en la actitud natural una “tesis general” [*Generalthesis*], según la cual “el mundo está siempre ahí como realidad” – [“*Die Welt ist als Wirklichkeit immer da*]. En Husserl, *Ideen*, §30, S. 61/[53] [p.69].

414 En Bd. 61, S. 159. El texto en alemán dice: “Es gehört zum Sinn theoretischer Voraussetzungen, d. i. solcher, auf denen theoretische Einstellung als solche steht, von denen sie lebt, daß sie gerade von dieser Einstellung nicht erfaßt und erfaßbar sind, und daß die Einstellung in ihrem Vollzug umso ursprünglicher ist, je weniger sie sich selbst in ihrer Weise, d. i. einstellungsmäßig, um ihre Voraussetzung kümmert.”

con su ejecución [*vollzugsmäßig*].⁴¹⁵

De este modo, se pierde, por un lado, la meta de la investigación fenomenológica, dado que “a través de esa llamada actitud natural se enmascara [*verstellt*] justamente el ser específico de los actos.”⁴¹⁶ Pero también, según Heidegger, así se pierde el sentido mismo de la fenomenología, pues ella no empieza su análisis por aquello que se da originariamente en la evidencia pura, sino por una descripción pura teórica. Esto no está en acuerdo con el principio de la “falta de supuestos”, ni con “el principio de todos los principios”, y este mismo hecho, según Heidegger, se hace patente por el análisis de la *Umwelterlebnis*. Allí se descubre por primera vez la estructura intencional que lleva consigo la vida misma, – cosa que se refleja en el concepto heideggeriano de *Verhalten* – y se menciona la ausencia de una mirada objetivante, es decir, de una mirada contempladora que ve las cosas como meros objetos, como aquellas que simplemente están enfrente [*Gegen-stand*].

[ii] La crítica y el brotar de la hermenéutica

Ahora bien, parece que este es el punto de partida para la mayoría de las objeciones de Heidegger a la fenomenología de Husserl. Como por ejemplo para la crítica a la reflexión, la cual se considera como una manera de mirar que no es propia a lo que ella mira. Y esto es cierto, si probamos a parar y enfocar el análisis en la vida del mundo circundante [*Umwelt*] – es decir, en aquello que Heidegger llama en las lecciones de semestre de invierno 1920/21 como “experiencia fáctica de la vida” [*Faktische Lebenserfahrung*], y más tarde simplemente como “facticidad” [*Faktizität*].⁴¹⁷ Pues, si ejercemos la reflexión acerca de un acto concreto de percepción de una cosa, vemos que

415 *Ibid.* Esas frases rezan: “»Vorausgesetzt« ist dabei, daß die Einstellung konkret einer echten Voraussetzung entwächst und ursprünglich aus ihr lebt (das ist die Weise, in der die Einstellung ihre Voraussetzung echt hat). Das echte Haben kann verlorengelassen; die Einstellung wird vollzugsmäßig eigenständig.”

416 En Bd. 20, S. 156 [p.146]

417 En el capítulo anterior vimos que Heidegger empezó hablar de la “vida fáctica” [*faktisches Leben*] a partir del semestre de invierno de 1919/20, y utilizó por primera vez el término abstracto “facticidad” [*Faktizität*] en el curso del semestre de verano de 1920.

durante la reflexión “en lo que me centro expresamente es en la percepción [*Wahrnehmung*] y no en lo percibido [*Wahrgenommene*].”⁴¹⁸ Por eso Heidegger mantiene que en aquel momento “no tomo parte en la percepción, en la percepción concreta misma; no vivo verdaderamente la percepción de la silla, sino que estoy en la actitud [*Einstellung*] de la aprehensión reflexiva inmanente de la percepción de la silla; no en la tesis [*Thesis*] del mundo material, sino en la posición [*Setzung*] temática del acto de aprehenderlo y del objeto de la aprehensión tal como se presenta en dicho acto.”⁴¹⁹

De este modo, surge también una especie de división, de escisión de yo. Y esto porque parece que existe, según la estructura de la mirada teórica reflexiva, un yo que vive verdaderamente en el mundo y un yo que mira y observa internamente sus vivencias. Husserl trata ese problema sobre todo en algunos escritos de su época tardía, y lo conecta con el concepto de la reducción.⁴²⁰ Cosa que había hecho Heidegger, cuando en 1925 había criticado ciertos aspectos de la reducción fenomenológica que tenían que ver con la investigación del ser de la conciencia. Allí decía:

“En la reducción justamente se prescinde [*ist abgesehen*] de la realidad de la conciencia, dada en la actitud natural del hombre fáctico. [...] Si bien se parte de la conciencia real del hombre fácticamente existente, eso sólo sucede para prescindir de ella, para abandonar [*verabschieden*] la realidad [*Realität*] de la conciencia en cuanto tal. Así pues, la reducción, si nos atenemos a su sentido metódico, el de prescindir de...[*Absehen-von*], es por definición inadecuada para determinar de modo positivo el ser de la conciencia. En la reducción precisamente se renuncia al suelo [*Boden*] único sobre el que se podría preguntar por el ser de lo intencional”.⁴²¹

Este suelo al que se hace referencia aquí, el suelo originario, no es otro que la vida fáctica. Sólo allí se puede satisfacer “el principio de todos los principios” de la

418 En Bd. 20, S. 135 [p.131]

419 En Bd. 20, S. 135-6 [p.131]

420 Para un análisis extenso del tema de “*Ichspaltung*” en la fenomenología de Husserl, véase Luft, Sebastian, “Die Konkretion des Ich und das Problem der Ichspaltung in Husserls phänomenologischer Reduktion”, en *Epoché und Reduktion: Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*, ____Eds. Rolf Kühn and Michael Staudigl. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003: 31-49.

421 En Bd. 20, S. 150 [p.141-2]

fenomenología, y adquirir el principio de la “falta de supuestos” un sentido suficiente y propio. La vida fáctica es, como *factum* y como comienzo, el “supuesto” en sí. De ahí se pueden considerar todas las distorsiones y los presupuestos que lleva consigo la mirada teórica por no ser una mirada supuestamente transparente.

En este contexto, Heidegger no elige un “abstenerse” [*Sichenthalten*] de la vida fáctica, de la “actitud natural” y del “mundo material”, como parece tener como intención Husserl con su concepto de la *ἐποχή*.⁴²² Él, más bien, elige quedar en aquella facticidad y tratar de investigarla. Y es precisamente por eso que surge una transformación profunda, y a la vez creativa, de ciertos conceptos fenomenológicos y de la teoría fenomenológica misma. Es decir, surge la transformación hermenéutica de la fenomenología. Una transformación que no rechaza simplemente, – como deja que se vea Heidegger muchas veces – sino que adopte también creativamente ciertos conceptos de la fenomenología husserliana.⁴²³

De este modo, Heidegger trata de dejar de lado la pura reflexión teórica, e intenta ver cómo la vida fáctica se entiende a sí misma. Por eso hace referencia ya desde el curso de 1921/22 al concepto de la “repetición” [*Wiederholung*] de la vida. Allí, este concepto parece que se desarrolla justamente en contra de la consideración de Rickert, quien mantenía que “por fin tenemos que dejar de ver en el filosofar sobre la vida una mera repetición de la vida y de medir el valor del filosofar según su vivacidad.”⁴²⁴ Frente a esto, Heidegger mantiene que “todo depende” del sentido de la “repetición”. Porque, según él, “la filosofía es un modo fundamental [*ein Grundwie*] del mismo vivir, de tal manera que ella lo “re-toma” [*wieder-holt*] propiamente, lo recoge [*zurücknehmen*] de la caída [*Abfall*],

422 En Bd. 20, S. 136 [p.131]. Allí decía Heidegger: “Dieses Nicht-Mitmachen der Thesis der materiellen Welt und jeder transzendenten Welt wird als *ἐποχή*, *Sichenthalten*, bezeichnet.”

423 Concretamente ese juego de aceptación de conceptos husserlianos junto con una profunda transformación creativa es el tema que se investiga extensamente en el libro de Ramón Rodríguez véase Rodríguez, R. (1997): *La transformación hermenéutica de la fenomenología – una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid.

424 El texto original reza: “Dagegen Rickert: »Man sollte es endlich aufgeben, im Philosophieren über das Leben ein bloßes Wiederholen des Lebens zu sehen und dann den Wert des Philosophierens an seiner Lebendigkeit zu messen.“ Rickert creía que “Filosofar significa crear [*Schaffen*]”. Y Heidegger comenta entre paréntesis: “[¿esto no es vivir?]”. Heidegger remite así a la obra de Rickert: Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, 1920, S. 194.” En Bd. 61, S. 80.

y ese recoger mismo, como radical bucear [*Forschen*], es vivir.”⁴²⁵

Así, en cierto sentido, la filosofía es un vivir como una repetición de la vida, pero no como una mera repetición, sino como una cierta repetición interpretativa. Una especie de interpretación categorial, la cual se hace más y más simple “en la repetición concreta”. Como dice Heidegger, en la “auténtica y cada vez más estricta repetibilidad [*Wiederholbarkeit*]” de la interpretación “se temporaliza [*zeitigt sich*] a la vez su evidencia”.⁴²⁶ Es decir, precisamente a través de la interpretación que lleva a cabo la vida a sí misma, y la repetición de esa “ejecución” [*Vollzug*] de modos cada vez más estrictos categóricamente, hacemos explícitos aquellos sentidos de la vida que se nos dan originariamente en la evidencia.⁴²⁷ De esta manera, Heidegger intenta cerrar el abismo entre la filosofía, la fenomenología, y la vida, lo cual, según él, habían dejado abierto ciertos conceptos de la fenomenología husserliana como la ἐποχή, la reducción y la reflexión.

En el primer curso de 1919 Heidegger veía claramente ese abismo en la diferencia entre la vivencia teórica y la vivencia del mundo circundante. En el caso de la mirada teórica, dice él, nos volvemos hacia las vivencias y así “podemos aprehenderlas como procesos [*als Vor-gänge*], como objetos que son re-presentados [*vorgestellt*] y determinados [*festgestellt*].”⁴²⁸ Por el contrario, en la *Umwelterlebnis* “estoy plenamente presente con mi yo”. Según el ejemplo de la cátedra, “mi yo resuena [*schwingt mit*] en ese ver, es una vivencia exclusivamente mía, y así la veo”. Se trata aquí más bien de una apropiación [*Ereignis*].⁴²⁹ Al fin y al cabo, esta es la tarea de la filosofía como fenomenología

425 *Ibid.* Las frases en el texto original son: “»Wiederholung«: an ihrem Sinn hängt alles. Philosophie ist ein Grundwie des Lebens selbst, so daß sie es eigentlich je wieder-holt, aus dem Abfall zurücknimmt, welche Zurücknahme selbst, als radikales Forschen, Leben ist.” Aquí Heidegger deja que se vea el doble sentido de la palabra “wiederholen”, según el cual, es a la vez un “repetir” y un “re-tomar”. Pero ese “re-tomar” tiene también el sentido de “re-coger”, de ir de nuevo para buscar algo y traerlo. La palabra alemán “Wieder-holung” es ella también una traducción etimológica fiel del sustantivo griego “ἐπανά-ληψις”, lo cual literalmente significa “re-coger”. Quizás el sentido integral al cual quiere remitir Heidegger resuene en la palabra española “recogimiento”, un concentrarse que recoge la vida de su caída y la trae en su ser-aquí.

426 En Bd. 61, S. 88. Esas frases en el original rezan: “Demnach ist die jetzt weiter zu verfolgende kategoriale Interpretation selbst dann, wenn sie verständlich würde, als solche wesentlich zu *wiederholen*. In ihrer echten und je strengeren Wieder-holbarkeit zeitigt sich zugleich ihre Evidenz. Und in der konkreten Wiederholung wird die Interpretation selbst immer einfacher;”

427 Esta idea de la repetición se desarrolla más en *Ser y Tiempo* y vamos a ver ciertos rasgos de ella en el capítulo siguiente.

428 En GA, Bd. 56/57, S. 75 [p.90-91]

429 En GA, Bd. 56/57, S. 75 [p.91]. Se relaciona este punto con el elemento de inmersión en el mundo que se

hermenéutica, según Heidegger. Es decir, tratar de encontrar a través de una interpretación categórica estricta ese elemento de apropiación que lleva consigo la vida misma, rastrearlo en su cómo, y traerlo a la luz, hacerlo expresamente evidente.

§8 Intermedio – De la fenomenología a la hermenéutica de la facticidad

Tratemos de ver brevemente unos puntos que nos ayudan observar esta ruta de la fenomenología a la hermenéutica de la facticidad. Está bien claro que en tal ruta la fenomenología no se deja completamente aparte, sino se mantiene transformada por Heidegger – por lo menos hasta el *Ser y Tiempo*, e incluso unos años después – como el método propio para una hermenéutica de la facticidad. Pero aquí tenemos que aclarar un punto importante. Si hacemos referencia hasta ahora en el texto a una hermenéutica de la facticidad no nos referimos al bien sabido curso de Heidegger del semestre de verano de 1923, ni al estilo de hermenéutica que sale de ello. Es decir, no consideramos el concepto de la facticidad como sinónimo del Dasein, aunque son muchos los casos que Heidegger lo utiliza de tal manera. Más bien, tratamos el concepto de la “facticidad”, como va a ser más claro en los capítulos siguientes, como un concepto más amplio, un concepto de segundo nivel, que se refiere al “*factum*”, del mismo modo que la “cualidad” se refiere al “*quāle*” (ποιότητα – ποιόν) y la “cantidad” al “*quantum*” (ποσότητα – ποσόν).

Pero ¿a qué se refiere este *factum* que repetimos mucho en todo el texto?

Intentando dar una respuesta a esta pregunta, podemos rastrear muchos puntos de lo que ha sido expuesto ya y predecir algunos de los que siguen. El *factum* es el encuentro de la forma con lo material en el significado de una cosa. El *factum* es ese encuentro que forma el sentido, tal como lo describía Lask. El *factum* es aquel “algo” [*Etwas*] que está

refería Lask. Aparte de esto, parece que precisamente ese abismo quería comentar Heidegger cuando en el mismo curso dice acerca de la reflexión: “La mirada reflexiva convierte una vivencia que inicialmente no era observada, que se vivía simplemente de una manera arreflexiva, en una vivencia «observada».[...] Todo comportamiento teórico, dijimos, implica una privación de vida. Esto se pone claramente de manifiesto en el caso de las vivencias, que en la reflexión ya no son vividas sino observadas. Colocamos las vivencias delante de nosotros, *arrancándolas* [*herausstellen*] del vivir inmediato;” En GA, Bd. 56/57, S. 100 [p.121,122].

siempre “enfrente de nosotros, un objeto [*Gegenstand*]”,⁴³⁰ pero sin ser ni este “algo”, ni el objeto, sino el *hecho de que* “algo” está ahí junto con nosotros. El *factum* es el “algo en general”, *das Etwas überhaupt*, lo cual corresponde a “todo lo que puede ser vivido” [*jedes Erlebbare*],⁴³¹ sin ser ni este mismo “algo”, ni este mismo “todo”, sino el *hecho de que* hay algo que puede ser vivido. El *factum* es el “ser en general” [*Sein überhaupt*] en el sentido del *hecho de que* “hay ser” [*Es gibt Sein*]. El *factum* es el límite que el mismo Heidegger ha elegido no ir detrás de ello para buscar una “causa” [*Ursache*], sino tratar de describirlo a partir de la región que circunscribe tal límite, es decir, la región de la facticidad de este *factum*. Como vamos a ver, es a partir de este límite que comienza la línea de fundamentación de *Ser y Tiempo*, a partir del *factum* de la *Seinsverständnis*, del *hecho de que* siempre comprendemos el ser de nuestro existir, de las cosas, del mundo y, como mantiene Heidegger en *Ser y Tiempo*, también el ser en general.

Si esto es así, ¿podemos rastrear los elementos de diferenciación de la fenomenología de Heidegger, los puntos de transición de una fenomenología de los actos de conciencia a una hermenéutica de la facticidad del *factum*?

[i] Puntos de transición

Vimos que Heidegger rechaza la idea de la reducción fenomenológica. Según él, “en la reducción justamente se prescinde [*ist abgesehen*] de la realidad de la conciencia, dada en la actitud natural del hombre fáctico.”⁴³² Para él, y para su orientación hacia la facticidad, este prescindir de, este *Absehen-von*, lo único que hace es alejarnos de la facticidad. Y este alejarse tiene cierta importancia para la fenomenología, porque es a partir de ello que empiezan las construcciones teóricas,⁴³³ es decir, es a partir de allí que abre la diferencia y el abismo entre la mirada teórica que mira a lo fáctico y la mirada de la facticidad que mira a lo fáctico acerca de su facticidad y desde la facticidad. Es en este

430 GA, Bd. 1, S. 214. “steht uns ein Etwas gegenüber, ein Gegenstand.”

431 GA, Bd. 56/57, S. 115 [p.139]. Dice Heidegger “Jedes Erlebbare überhaupt ist mögliches Etwas”.

432 En GA, Bd. 20, S. 150 [p.141]

433 En GA, Bd. 20, S. 49 [p.58]. P

sentido que Heidegger no puede aceptar la diferencia entre la actitud natural y la actitud teórica. Para él, antes de hablar de actitudes está la región de lo fáctico, del existir fáctico donde todos siempre estamos y lo cual tiene que ser punto de partida propio de la fenomenología, la cual, en este sentido, tiene que observar tal región acerca de su facticidad.

Pero, ¿cómo se puede hacer tal observación? Heidegger comentaba que la fenomenología elige “detenerse” [*aufhalten*]⁴³⁴ en los actos intencionales y seguir describiendo lo que hay en ellos. Pero, según él, con la reducción aquello que está contemplado es “el qué [*das Was*], la estructura de los actos”, y no “su modo de ser, no se ocupa del ser acto en cuanto tal”. La reducción se ocupa únicamente por el “contenido del qué [*der Wasgehalt*] de las estructuras”, y no se ocupa por su “cómo” [*Wie*], ni por su “que” [*Daß*] – por ejemplo “prescinde de que los actos sean míos o de cualquier otro individuo”.⁴³⁵

Por el contrario, Heidegger elige “detenerse” [*aufhalten*] en la cosas mismas, en su aparecer en la vida fáctica y en ciertos comportamientos, y observar su sentido completo, es decir, observarlos como fenómenos.⁴³⁶ Es en este sentido que dice en el curso de verano de 1925 que “puedo detenerme en esa percepción y seguir describiendo lo que en ella hay, la propia silla, y decir: es así de pesada, tiene tal color, es así de alta y así de ancha, puede uno deslizarla de un lugar a otro”.⁴³⁷

De este modo, el darse de los objetos en el vivir fáctico, por así decirlo, su *Gegebenheit* particular, está mirado como un *factum*, como un *hecho* que se da. El fenomenólogo, como vamos a ver, tiene como tarea sacar a luz el carácter particular de este *hecho*, el “que-es” y el “cómo-es” de la cosa que aparece. Esto se ve mejor en el caso de

434 En GA, Bd. 20, S. 49 [p.58]. Precisamente la frase es así: “Puedo detenerme en esa percepción y seguir describiendo lo que en ella hay, la propia silla, y decir: es así de pesada, tiene tal color, es así de alta y así de ancha, puede uno deslizarla de un lugar a otro...”

435 En GA, Bd. 20, S. 151 [p.142]

436 Recordemos aquello que decía Heidegger en el curso de invierno de 1921/22 que “Cada objeto [...] por su parte es auténticamente interpretable sólo a partir del sentido completo, en el que es lo que es. Sentido completo = fenómeno”. En GA, Bd. 61, S. 53. La frase entera reza: “Jeder Gegenstand hat seinen spezifischen *Gehaltssinn*, der seinerseits nur eigentlich zu interpretieren ist aus dem vollen Sinn, in dem er ist, was er ist. Voller Sinn = Phänomen”

437 En GA, Bd. 20, S. 49 [p.58]

la descripción del carácter de los útiles en *Ser y Tiempo*.

De este modo, Heidegger intenta ver lo fáctico a partir de lo fáctico, mirándolo acerca de su facticidad, su facticidad particular como *factum*, como pleno aparecer. Es en este sentido que tenemos que entender la crítica de Heidegger al concepto del “carácter corporal” [*Leibhaftigkeit*] así como tiene lugar en el ejemplo de la pizarra. Allí, el carácter corporal de la pizarra cambia, él aparece y desaparece, dependiendo del si se observa la acción del escribir o ella se ejecuta. Uno de los puntos centrales de la crítica a la fenomenología tiene que ver con esto. Como ya mencionamos, Heidegger no puede aceptar una mirada teórica hacia lo fáctico que se ejerce “desde fuera”.⁴³⁸

Este es también el sentido del rechazo de la reducción, pues con ella “se parte de la conciencia real del hombre fácticamente existente” y, así, “se renuncia al suelo [*Boden*] único sobre el que se podría preguntar por el ser de lo intencional”.⁴³⁹ Este suelo único no es otro que el vivir fáctico con su facticidad. Allí no se sabe nada de conceptualizaciones teóricas. En la vida fáctica *vivimos* la evidencia del objeto dado y no *sabemos* nada del “acto que da plenitud” por ejemplo. Como comentaba Heidegger en el curso de verano de 1925 “en la percepción evidente no observo de modo expreso la verdad de la propia percepción, sino que vivo *en* la verdad.”⁴⁴⁰

Este movimiento parece ser una traslación del punto de mirada [*Standpunkt*], – y consiguientemente del punto de exposición y descripción fenomenológico – una especie de transición a partir de una región teórica a la región de la vida fáctica. Por eso cobra gran importancia aquí la idea de la “repetición” [*Wiederholung*] de la vida como repetición interpretativa que trata de aclarar las estructuras categoriales de la vida fáctica. Pero este es un punto que se desarrolla más en *Ser y Tiempo*.

438 Heidegger mantiene que “el concepto de la presencia corporal se orienta a la captación [*Erfassen*] y el conocimiento [*Erkennen*] teóricos”. En GA, Bd. 21, S. 104 [p.90].

439 En Bd. 20, S. 150 [p.141-2]

440 GA, Bd. 20, S. 70 [p.76].

[ii] La hermenéutica de la facticidad – dos dimensiones que se entrelazan

Pero, ¿cómo se refiere Heidegger al método de una hermenéutica de la facticidad; cuáles son sus herramientas conceptuales, las cuales, según él, investigan lo esencial de la vida fáctica sin distorsionarlo? Para llegar responder a estas preguntas hay que tener en cuenta que hay aquí dos dimensiones que se conectan entre ellas, una que afecta, por así decirlo, al *contenido* y otra *metodológica*.

Pues, por un lado, vimos más arriba que Heidegger intenta cerrar el abismo teórico entre la vivencia como “proceso” de la actitud teórica, y la vivencia como “apropiación” de la vida fáctica. En 1919 reconocía que “un residuo” [*ein Rest*] de esta apropiación se puede encontrar en la misma vivencia interrogativa-teórica.⁴⁴¹ Y esto es cierto, si pensamos que cualquier persona, incluso el investigador teórico o el fenomenólogo, tiene siempre experiencia de su existir fáctico. Ahora, acerca de la primera dimensión, aquella que se refiere al objeto de la investigación, está claro que en cierto sentido esa misma vida fáctica se vuelve la meta de la investigación fenomenológica. Así se cierra la distancia entre la vivencia del mundo circundante y la vivencia interrogativa, pues la fenomenología hermenéutica apunta a la autointerpretación de la vida fáctica. Y a la vez, se cierra la distancia entre el investigador y lo investigado, dado que ese segundo no es un algo que está simplemente ahí enfrente [*Gegen-stand*], sino algo al cual el mismo investigador pertenece, es decir, la facticidad de la vida, de su existir.

Con esto pasamos a la dimensión metodológica. Porque si el investigador está tratando de investigar algo a lo que él mismo pertenece, – es decir, la vida fáctica acerca de su sentido – entonces el sentido mismo de ese *pertenecer* cobra ahora gran importancia. Así, Heidegger deja de hablar de un fenomenólogo que investiga reflexivamente su objeto, y hace referencia a una situación hermenéutica [*hermeneutische Situation*] dentro de la cual él se sitúa. Este situarse no posee aquí una significación meramente espacial, sino más bien remite a un situarse significativo que

441 Esto es algo que Heidegger menciona en un paréntesis. En concreto dice acerca de la vivencia de apropiación [Ereignis]: “(un no-proceso, en la vivencia interrogativa un residuo de esta apropiación)”. En alemán: “(Nicht-Vorgang, im Frageerlebnis ein Rest von Ereignis)”. En GA, Bd. 56/57, S. 75 [p.91].

cada tipo de investigación lleva consigo. Y esto de tal modo que la mirada fenomenológica también está dentro de una tal situación, de la que ella no puede deshacerse, dado que en realidad esa situación constituye la mirada misma, su manera de ser, el cómo de su ejecución [*Vollzug*]. Pero este mismo hecho la fenomenología – más que todas las demás corrientes filosóficas – tiene que tenerlo presente, tiene que ser consciente de ello, si no quiere caer de nuevo en posiciones meramente teóricas. Es de aquí de donde surge también la necesidad metodológica de la transformación hermenéutica de la fenomenología. En el texto de 1922 que es conocido como “Informe Natorp”, Heidegger decía: “La correspondiente [*die jeweilige*] hermenéutica de la situación debe hacer transparente la propia situación y tenerla presente, a título de situación hermenéutica, desde el principio de la interpretación.”⁴⁴²

Con este objetivo, Heidegger se refiere a una apropiación expresa de esa situación, la cual trata de hacer transparente esa última para la mirada misma. En esta dirección, describe la constitución de la situación hermenéutica que, según él, consiste en: “1) un *sitio de la mirada* [*Blickstand*], más o menos expresamente apropiado y fijado; 2) una subsiguiente *dirección de la mirada* [*Blickrichtung*], en la que se determina el “como-algo” [*das “als-was”*] según el cual se debe precomprender el objeto de la interpretación y el “hacia-donde” [*das “woraufhin”*] debe ser interpretado ese mismo objeto; 3) un *alcance visual* [*Sichtweite*] delimitado por el sitio de la mirada y por la dirección de la mirada, en cuyo interior se mueve la correspondiente pretensión de objetividad de toda interpretación.”⁴⁴³

De este modo, las dos dimensiones se entrelazan. La facticidad de la vida remite también a la facticidad de la mirada fenomenológica, es decir, a su situarse concreto, a su situación hermenéutica. Aquella no representa un simple situarse, sino un situarse significativo, algo que es fundamental para la manera de ser tanto de la vida misma, como de la mirada fenomenológica. Por eso Heidegger en el curso de 1923 con el título

442 En GA, Bd. 62, S. 347 [p.30]. El texto original dice: “Die jeweilige Hermeneutik der Situation hat deren Durchsichtigkeit auszubilden und sie als hermeneutische mit in den Ansatz der interpretation zu bringen.”

443 En GA, Bd. 62, S. 346-347 [p.29-30]. Aquí hemos alterado la traducción de los términos “*Blickstand*” y “*Sichtweite*”, los cuales en la edición española aparecen como “punto de mira” y “horizonte de la mirada”.

Ontología. Hermenéutica de la facticidad comentaba: “También el ver sin ideas preconcebidas es un ver y tiene, en cuanto tal, su sitio de la mirada [*Blickstand*], hasta tal extremo que lo tiene de modo señalado al apropiarse explícitamente de él de manera crítica depurada. Ausencia de perspectiva [*Standpunktfreiheit*], si la expresión ha de significar algo, no es otra cosa que la explícita apropiación [*Aneignung*] del sitio de la mirada.”⁴⁴⁴

Hay, pues, aquí un juego con el tiempo. Heidegger elige parar y permanecer en aquello que Husserl llamaba “actitud natural”, es decir, en la vida fáctica. Este permanecer, este *verbleiben*, se hace en relación con aquello que se nos da fácticamente, en relación con el sentido dentro del cual siempre estamos como seres humanos. Es una reinterpretación del *a priori* de la correlación nóesis-nóema del que hablaba también Husserl.⁴⁴⁵ Una reinterpretación que intenta arrojar más luz al *hecho* de que ese *a priori* es un *a priori fáctico*.⁴⁴⁶

A través de este intento, se transforma tácitamente también el “principio de todos los principios” de la fenomenología, dado que ahora se da más importancia a su significado como comienzo [*Anfang*].⁴⁴⁷ Este comienzo no se refiere a otra cosa que al punto fáctico mismo de la vida, a la facticidad como elemento central de esa región del sentido que comprende siempre la vida fáctica, siempre que viva.⁴⁴⁸ Y esto lleva consigo

444 En GA, Bd. 63, S. 82-83 [p.107]. Aquí hemos alterado la traducción del término “*Blickstand*”, el cual aparece en la edición española como “punto de vista”. La frases en alemán rezan: “Auch das unvoreingenommene Sehen ist ein Sehen und hat als solches Blickstand, so sehr, daß es ihn gerade in der ausgezeichneten Weise einer ausdrücklichen kritischgereinigten Aneignung hat. *Standpunktfreiheit* ist, wenn das Wort überhaupt etwas besagen soll, nichts anderes als ausdrückliche *Aneignung des Blickstandes*.”

445 En una nota retrospectiva de su libro *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Husserl comenta: “La primera vez que surgió este *apriori* de correlación entre objeto de experiencia y modos de darse (durante la elaboración de mis “Investigaciones lógicas” alrededor del año 1898) me conmovió tan profundamente que desde entonces todo el trabajo de mi vida fue dominado por la tarea de una elaboración sistemática de este *apriori* de correlación.” En Husserl, *Krisis*, §48, S. 169 [p.207]

446 Sobre este carácter particular del *apriori* se hace referencia en *Ser y Tiempo*, y es algo que comentamos en el siguiente capítulo.

447 Heidegger lo reconoce esto cuando en el curso de 1919 dice: “Ahora bien, el hecho de que Husserl hable de un principio de los principios - es decir, de algo que precede a todos los principios y que nos salvaguarda de los errores de la teoría - ya muestra que ese principio no es de naturaleza teórica, si bien Husserl no se pronuncia al respecto.” En GA, Bd. 56/57, S. 109-110 [p.133].

448 En el mismo curso Heidegger lo ponía así: “Se trata de la intención originaria de la auténtica vida, de la actitud originaria del vivir y de la vida en cuanto tales, de la absoluta simpatía con la vida [*Lebenssympathie*] que es idéntica con el vivir mismo.” En GA, Bd. 56/57, S. 110 [p.133].

una intensa dimensión *temporal*. Es un comienzo, un comienzo por la facticidad, lo cual remite a un situarse significativo y temporal, es decir, un situarse radical dentro de la historia [*Geschichte*]. Quizás por eso Heidegger mantenía en 1923 acerca del sitio de la mirada [*Blickstand*], que “este mismo es algo histórico [*etwas Historisches*], es decir, inseparable del existir [*dem Dasein verhaftet*] (la responsabilidad con que el existir está consigo mismo, responde a sí mismo), ningún en-sí quimérico y extratemporal.”⁴⁴⁹

Pero esa idea del comienzo de la facticidad, que lleva intensamente ese rasgo temporal, cobra una importancia particular en el esquema y todo el proyecto de *Ser y Tiempo*. Antes de ver cómo se plantea este esquema, trataremos de ver en lo que sigue cómo ayuda a Heidegger la idea de la intuición categorial para *leer* hermenéuticamente la región del sentido fáctico.

449 En GA, Bd. 63, S. 83 [p.107]. Toda la frase en alemán reza: “Dieser selbst ist etwas Historisches d. h. dem Dasein verhaftet (Verantwortung, wie Dasein zu ihm selbst steht), kein außerzeitliches chimärisches Ansich.”

B_La fenomenología como hermenéutica de la facticidad y como ontología

Vimos que la interpretación del sentido fáctico incluye una explicitación categorial del sentido que la vida fáctica encuentra mientras vive. Esto se hace con la ayuda del concepto fenomenológico de la intuición categorial, la cual revela las estructuras categoriales de la facticidad, destacando a la vez que lo categorial se conecta y se fundamenta a lo sensible. Como vamos a ver, el proyecto de Heidegger pasa de una fenomenología como hermenéutica de la facticidad, es decir, como interpretación de las relaciones significativas con las cosas y el sí mismo, a una fenomenología como método de una ontología, la ontología fundamental. Según la interpretación que intentamos desarrollar aquí, las dos partes del proyecto no tienen mucha diferencia. El elemento que introduce una diferencia importante es la cuestión por el sentido de ser en general tal como se plantea en *Ser y Tiempo*. Pero acerca de esto vamos a hablar en el capítulo siguiente.

§9_El ser como meta

Aquí vamos a ver brevemente cómo expone Heidegger la consideración fenomenológica acerca de los elementos categoriales. Según la fenomenología, esos elementos encuentran su cumplimiento por una intuición especial, la intuición categorial. Los actos categoriales, que son actos de varios niveles, alumbran de nuevo el darse de los objetos, articulando su carácter significativo. La intuición categorial ofrece un punto de vista a partir del cual se puede considerar la objetualidad particular de los objetos y, por tanto, expone el modo auténtico cómo la *realidad* se hace comprensible.

Heidegger considera como fundamentales los tres elementos fenomenológicos, la intencionalidad, el apriori fenomenológico y la intuición categorial, los cuales forman un conjunto dentro del cual se mueve la investigación fenomenológica. La intuición categorial se describe como el modo de tratar el campo intencional, el campo de interés de la fenomenología, acerca de su apriori. El a priori remite aquí al carácter de anterioridad

que muestra la correlación intencional, la relación significativa. A partir del conjunto que forman los tres elementos se hace clara para la fenomenología la necesidad de preguntar, según Heidegger, por el sentido de ser y sus varias significaciones, y no recibir acríticamente viejas distinciones de ser. Pues, el sentido particular de ser en cada caso es importante para la investigación del campo intencional.

[i] El concepto del ser y la intuición categorial

En el curso de 1925 que se publicó con el título *Prolegómenos para una historia del concepto del tiempo* Heidegger analiza desde un punto de vista fenomenológico el concepto de ser en cuanto parte del juicio. Tomando como ejemplo el enunciado de una percepción directa, es decir, el enunciado “la silla es amarilla”, Heidegger comenta que podemos observar allí dos significaciones de ser.

La primera la encontramos si reducimos el juicio a la fórmula $S=P$. En ese tipo general lo que se mienta es algo como “ser-P de S”, es decir, se expresa “el convenir [*das Zukommen*] del predicado al sujeto.”⁴⁵⁰ Si prestamos atención a la frase “la silla es amarilla”, vemos que el ser tiene el papel de ligamiento, es el “*ser de la cópula*” y se refiere a “un factor estructural del propio estado de cosas [*des Sachverhaltes selbst*].”⁴⁵¹ La segunda significación de ser tiene que ver con el hecho de que “la silla es *realmente* [*wirklich*] amarilla, es *de verdad* [*wahrhaft*] amarilla.”⁴⁵² Con este concepto de ser no nos referimos como antes a un factor estructural del estado de cosas, sino más bien a un “estado-relación de verdad [*Wahrverhalt*]”. Es decir, ese ser significa “se da – y subsiste – [*es besteht*] el estado-relación de verdad antes mentado [*vorhin gekennzeichnete*], es decir, se da – y subsiste – identidad entre lo pensado [*Vermeinte*] y lo intuido [*Angeschaute*]. Ser significa aquí *subsistencia* [*Bestand*] de la verdad, del *estado-relación de verdad*,

450 En GA, Bd. 20, S. 72 [p.78]

451 *Ibíd.* La frase exacta es “...ein Strukturmoment des Sachverhaltes selbst.” Por “estado de cosas” [*Sachverhalt*] se entiende aquello a que se refiere el enunciado “la silla es amarilla”, y es algo bien concreto.

452 En GA, Bd. 20, S. 71 [p.77]

subsistencia de la identidad.”⁴⁵³ Así, en la frase “la silla es amarilla” existen ambas significaciones de ser: “subsistencia [*Bestand*] y estancia [*Stehen*] del estado de cosas en el estado-relación de verdad.”⁴⁵⁴

Ahora bien, si tomamos el ejemplo de la frase “esta silla es amarilla y está tapizada”, podemos comprobar que allí se expresa una percepción concreta, la cual tiene que ver con un objeto concreto, o, en cierto sentido, con un “estado de cosas” [*Sachverhalt*]. Pero la pregunta es: “dicho enunciado ¿halla cumplimiento pleno [*volle Erfüllung*] en lo percibido?”⁴⁵⁵ Está claro que podemos percibir, podemos ver la silla y su color amarillo, pero no podemos ver el “esta”, el “es”, el “y” y el “está”. Estos elementos no son elementos reales de la silla, no pertenecen a ella como por ejemplo su tapizado.⁴⁵⁶ Podríamos suponer que si no son algo sensible, algo real que pertenece al objeto, podrían ser elementos subjetivos que pertenecen a la conciencia. No obstante, analizando la conciencia, encontramos sólo juicios, deseos, percepciones, representaciones, o recuerdos; nada como el “es”, el “esta”, o el “y”.⁴⁵⁷ Husserl comentaba acerca de esto: “*El verdadero origen de los conceptos de estado de cosas y de ser (en el sentido de la cópula) se halla, no en la reflexión vuelta sobre el juicio o más bien sobre el cumplimiento de un juicio [auf Urteilserfüllungen], sino en el propio cumplimiento del juicio [in den Urteilserfüllungen selbst]*”.⁴⁵⁸

Hay aquí una diferencia mínima. ¿Qué significa que el concepto de ser se encuentra en los cumplimientos mismos de los juicios? Heidegger explica que elementos como “ser”

453 En GA, Bd. 20, S. 71-72 [p.78]

454 En GA, Bd. 20, S. 72 [p.78]. La frase original reza: “Bestand und Stehen des Sachverhaltes im Wahrverhalt.” Quizás tenemos que prestar atención aquí a la distinción *Bestand-Stehen*, la cual parece que se refiere más bien a la realización y el reconocimiento de la relación del *Sachverhalt*, del estado de cosas, con el *Wahrverhalt*, el estado-relación de verdad.

455 En GA, Bd. 20, S. 77 [p.82]. “Findet diese Aussage volle Erfüllung im Wahrgenommenen?”

456 Heidegger remite aquí por una vez más a la frase de Kant: ““Ser” – dijo Kant, refiriéndose con ello al *ser-real* [*Realsein*] – no es un predicado real del objeto”. En GA, Bd. 20, S. 78 [p.83].

457 En GA, Bd. 20, S. 78-79 [p.83-84]

458 La frase original es: “*Nicht in der Reflexion auf Urteile oder vielmehr auf Urteilserfüllungen, sondern in den Urteilserfüllungen selbst liegt wahrhaft der Ursprung der Begriffe Sachverhalt und Sein (im Sinne der Kópula);*” En Husserl, *L.U.*, VI, §44, S. 141 [p.702]. Heidegger remite a esta frase de Husserl en GA, Bd. 20, S. 79 [p.84]. Seguimos aquí y en lo que sigue la traducción del termino “*Erfüllung*” como “cumplimiento” que ha introducido José Gaos en su traducción de las *Investigaciones Lógicas* en vez del termino “compleción” que utiliza Jaime Apizunza en su traducción de los *Prolegómenos*.

(categoría), “y”, “o”, “esto”, “uno”, “único”, “luego” no son nada que la conciencia aporte [*nichts Bewußtseinsmäßiges*], sino el correlato de determinados actos.” Si quiero encontrar elementos de este tipo, o conceptos como la adición, o lo categorial de la identidad, no tengo que buscar en el acto mismo de la conciencia, sino en “lo que el propio acto da”, – “*auf das, was der Akt selbst gibt*” – en “lo mentado” [*das Gemeinte*]. Esos “momentos” no constituyen nada psíquico, sino “objetualidad [*Gegenständlichkeit*] de un tipo particular.”⁴⁵⁹ Siguiendo a Husserl, Heidegger comenta: “Tales elementos [*diese Momente*] no se pueden acreditar [*sind nicht ausweisbar*] por medio de la percepción sensible, y, sin embargo, se acreditan en el modo de un cumplimiento [*Erfüllung*] esencialmente del mismo tipo, en concreto, en el darse originario [*originäre Selbstgebung*] en los actos correspondientes.”⁴⁶⁰ Pero ¿cómo exactamente tiene lugar ese cumplimiento, lo cual es “esencialmente del mismo tipo” con aquello de la percepción sensible?

Según la fenomenología, esos elementos del enunciado que no encuentran su cumplimiento en la percepción sensible, pueden encontrarlo “por medio de una *percepción no sensible*: la intuición categorial [*kategoriale Anschauung*].” ¿Cuál es la diferencia entre la intuición sensible y la intuición categorial? Husserl expuso fenomenológicamente que los actos categoriales son una especie de “actos de varios niveles” [*gestufte Akte*], actos que están fundados en “actos simples” [*schlichte Akte*], en actos de la percepción sensible. Si tomamos el ejemplo de la percepción de una cosa concreta, la fenomenología reconoce allí en cada momento una “percepción plena” [*volle Wahrnehmung*] de la cosa misma que se da corporalmente, aunque tal percepción surja de una secuencia de percepciones de los aspectos de la cosa. Es decir, para la fenomenología no existe aquí algo como una síntesis. Este tipo de actos muestran una cierta “simplicidad” [*Slchtheit*] en el sentido de que tienen “un solo nivel” [*Einstufigkeit*].⁴⁶¹ Los actos de la percepción simple se conectan así íntimamente con el objeto real. “En el aprehender simple” [*im schlichten Erfassen*], dice

459 En GA, Bd. 20, S. 79-80 [p.84]. Aquí hemos cambiado la traducción del término “*das Gemeinte*”, sustituyendo la frase-término “lo que se piensa” que aparece en la edición española de los *Prolegómenos*.

460 En GA, Bd. 20, S. 80 [p.85].

461 En GA, Bd. 20, S. 80-82 [p.85-86]. Heidegger menciona: “*Simplicidad significa ausencia, en el acto, de varios niveles cuya unidad sólo posteriormente se instituiría.*”

Heidegger, “se da explícitamente la totalidad del objeto, esto es, la propia cosa en su corporalidad”.⁴⁶²

Ahora, la percepción simple, y lo que se da en ella, puede convertirse en “suelo y base” [*Boden*] para el fundarse de los “actos de varios niveles” [*gestufte Akte*], los actos categoriales. De este modo, “se construye” [*aufbauen*] una nueva objetualidad [*Gegenständlichkeit*] a partir de los objetos reales, a partir de la objetualidad del nivel básico [*der Grundstufe*]. Las dos objetualidades no se pueden separar y esto significa que siempre hay una conexión entre los dos tipos de actos. Heidegger habla de “nexos entre actos” [*Aktzusammenhängen*], – cosa que es completamente diferente de una relación de sucesión entre acontecimientos psíquicos – los cuales son “relaciones en la estructura de construcción [*Aufbauverhältnisse*] y modificaciones de la intencionalidad”.⁴⁶³

La relación misma de los dos tipos de actos es interesante. Lo que se da como objetual a los actos de varios niveles, no puede ser accesible por los actos simples. Los actos categoriales tienen un diferente modo de acceso al objeto. Ellos “alumbran de nuevo [*neu erschließen*] los objetos simplemente dados de antemano, y de tal manera que llegan a ser aprehendidos justamente en lo que son.” Este tipo de acceso al objeto se puede llamar, “de modo correlativo a los actos, *expresar* [*Ausdrücken*]”,⁴⁶⁴ y es un expresar de aquello que se da, tal como ello se da. Podríamos decir que es un expresar del *factum* del ser-así.

Ahora bien, hay dos grupos de “actos fundados” [*fundierte Akte*], de actos categoriales: los “actos de síntesis” y los “actos de ideación”. El primer grupo se refiere a los casos donde el acto intencional se dirige tanto a la nueva objetualidad, como a los objetos de la percepción simple. Si tomamos el ejemplo de la misma silla, en la frase “la silla es amarilla” se expresa, se hace presente el “amarillo”, la (q), como propiedad determinada de la silla percibida, de la (S). Así se hace presente un elemento que no

462 En GA, Bd. 20, S. 83 [p.87]. La frase original reza: “Im schlichten Erfassen ist die Gegenstandsganzheit explizit gegeben im Sinne der leibhaftigen Selbigkeit des Dinges.”

463 En GA, Bd. 20, S. 83-84 [p.87].

464 En GA, Bd. 20, S. 84 [p.88].

estaba expresamente como tal en la percepción simple de la cosa. Heidegger habla de un “realzar” [*Hebung*] “de q en cuanto algo que es [*seiend*] en S”, lo cual “conlleva a la vez el realzar de S en cuanto un todo que contiene en sí a q.” Pero también, con esto “realza en el fondo” [*hebt im Grunde*] la relación misma entre q y S. Heidegger comenta acerca de esto: “el ser-amarillo de la silla, la cosa anteriormente sin articular [*die vordem ungegliederte Sache*] se hace ahora visible a través de la articulación [*Gliederung*], la cual articulación denominamos estado de cosas [*Sachverhalt*].”⁴⁶⁵

Si el amarillo es una propiedad real de la silla, el ser-amarillo que surge de la expresión correspondiente es de naturaleza ideal. Aunque la articulación no es algo que cambia la cosa, ella pone de relieve el estado de cosas, la nueva objetualidad. Y esto es importante para la mirada hacia la facticidad, porque la articulación de esa nueva objetualidad hace la cosa “expresamente visible en lo que ella justamente es.”⁴⁶⁶ Esto significa que gracias al enunciado, la “presencia” [*Anwesenheit*] de la cosa, su “estar presente” [*Gegenwart*], se hace “más verdadera” [*eigentlicher*], la facticidad particular del *factum* significativo se alumbra, y esto “al realizarse la relación [*durch die Hebung der Beziehung*] implícita en el estado de cosas”.⁴⁶⁷ Tal relación se hace ahora lo primario, y esto en un acto único. No es que se destaque primero la q, después la S como totalidad y después su relación. No hay aquí una sucesión, sino todo pasa en un acto único, que tiene “la unidad del mentar [*Meinen*] la relación del estado de cosas en cuanto tal.”⁴⁶⁸

Ese mismo acto de relacionar del caso de la silla amarilla se puede entender como una σύνθεσις o como una διαίρεσις, según si lo consideramos hacia el todo [q→S] o hacia la parte [S→q]. Pero hay también otras variedades de actos sintéticos en la intuición categorial, como por ejemplo la conjunción y la disyunción, el “y” [a+b+c], y el “o”; o el presentarse de una relación real, como por ejemplo el “ser-más-claro-que” [*das Heller-*

465 En GA, Bd. 20, S. 84-85 [p.88-89]

466 De aquí surge la función transcendental del logos a la que nos vamos a hacer referencia más abajo.

467 En GA, Bd. 20, S. 86 [p.89]. Esta frase importante es así en el texto original: “Seine Anwesenheit, seine Gegenwart wird durch diese Aussage, die Hebung des q als in S befindlich, die Hebung also der Beziehung des Sachverhaltes, eigentlicher.”

468 En GA, Bd. 20, S. 87 [p.90]. Heidegger comenta: “Die Akte der Hebung und Gebung des Verhaltes sind kein Neben- und Nacheinander, sondern sind einheitlich in der Einheit des Meinens der Sachverhaltsbeziehung als solcher.” Traducimos el verbo “meinen” como “mentar”, sustituyendo el “pensar” de la edición española.

sein-als], que se refiere a dos colores diferentes.⁴⁶⁹

En todo caso, “el propio estado de cosas puesto de relieve no es una parte real de la cosa, sino una forma categorial”.⁴⁷⁰ Sin embargo, aunque la relación del estado de cosas es ideal y no real, esto no significa que sea “menos objetiva que lo dado realmente”. Heidegger hace un punto importante cuando dice lo siguiente:

Más bien, si se llega a entender lo que se halla presente en la intuición categorial, se aprenderá a ver que la objetividad [*Objektivität*] de un ente precisamente no se agota en lo que se suele definir por realidad [*Realität*] en sentido estricto, que la objetividad o la objetualidad [*Gegenständlichkeit*] en sentido amplio es mucho más rica [*viel reicher*] que la realidad de una cosa, y, lo que es más, que la realidad de una cosa en su estructura sólo resulta comprensible en la plena objetividad del ente experimentado simplemente. [...] En la diferencia [*Unterschied*] entre la percepción simple de una cosa en sus elementos figurales [*figuralen*] y la presentación expresa de la multiplicidad en cuanto cantidad contada [*abgezählten Vielheit*] es donde más claramente se ve el realzar [*Hebung*].⁴⁷¹

En contraste con los actos fundados de síntesis, los cuales necesariamente “mientan” [*mitmeinen*] la objetualidad que los funda, los “actos de ideación” [*Akte der Ideation*] se construyen sobre una objetualidad que los funda, y sin embargo, no mientan esa objetualidad. Ellos son, como actos categoriales, “actos dadores de objeto” [*Gegestand gebende Akte*], actos de “intuición del universal” [*der Anschauung des Allgemeinen*].⁴⁷² Heidegger lo explica esto a través de un ejemplo con casas. Dice: “Cuando, moviéndome en mi entorno, percibo simplemente, lo que veo de primeras, y primaria y expresamente, al ver casas, no son casas individuales en sus diferencias, sino que en principio veo algo universal: eso es una casa.”⁴⁷³

Aquello que los actos de ideación dan es una idea, ἰδέα o εἶδος, es decir, el aspecto de algo. En el ejemplo de las casas, antes de ver detalles o distinguir entre casas, veo

469 En GA, Bd. 20, S. 87-90 [p.90-92]

470 En GA, Bd. 20, S. 87 [p.90]. “Weiter ist zu beachten, daß der herausgehobene Sachverhalt selbst nicht realer Teil der Sache ist, sondern kategoriale Form.”

471 En GA, Bd. 20, S. 89-90 [p.92]

472 En GA, Bd. 20, S. 90 [p.93]

473 En GA, Bd. 20, S. 91 [p.93]

simplemente y en general que eso es una casa. Hay aquí un “en cuanto-qué” [*Als-was*] y este es el carácter universal de casa. Ese carácter “no se aprehende expresamente en lo que es, pero sí se aprehende a la vez [*miterfaßt*] en la simple intuición”. Él, de algún modo, “revela [*aufklärt*] lo dado de antemano [*das Vorgegebene*].”⁴⁷⁴ A través de la ideación, la cual es ella también una “intuición dadora” [*gebende Anschauung*], se da la especie, lo universal que corresponde a los individuales. Entre casas individuales yo veo la casa, la especie casa. Tiene lugar aquí una “abstracción ideativa” [*ideierende Abstraktion*], la cual, como acto fundado, “se funda en el aprehender, dado de antemano, de individuos.”⁴⁷⁵

Pero, aunque el acto de ideación se funda en el acto de la percepción simple de los individuos, aquello no mienta la objetualidad de los objetos individuos. Esto se hace claro a través del ejemplo de las bolas rojas que Heidegger ofrece. Viendo bolas rojas, podemos ver *el* rojo, el rojo como color. Esto pasa porque vemos las bolas “en una perspectiva concreta” [*Hinsicht*], en su “ser-iguales” [*in ihrem Gleichsein*]. Lo raro aquí es que no miramos a la “igualdad” misma [*Gleichheit*] para hacer la comparación, sino a las cosas individuales, a las bolas. Sin embargo, aunque la igualdad no es “explícitamente objetual” [*thematisch Gegenständlich*], se mira de algún modo a “la unidad ideal” de ella [*ideale Einheit von Gleichheit*].⁴⁷⁶ Heidegger comenta: “La unidad ideal de la especie está también ya presente en todo aprehender concreto, si bien no expresamente en cuanto aquello a lo que se mira cuando se observa para comparar.”⁴⁷⁷

Ahora, esa unidad ideal se podría aislarse “en su puro estado de cosas”. Entonces, el estado de cosas del rojo, por ejemplo, es “absolutamente indiferente con respecto a cualquier individuación concreta del rojo”. La nueva objetualidad, la especie, aunque se

474 *Ibid.* La frase actual es: “Dieses Als-was, der allgemeine Charakter von Haus, ist selbst nicht ausdrücklich in dem, was er ist, erfaßt, aber schon in der schlichten Anschauung miterfaßt als das, was hier gewissermaßen das Vorgegebene aufklärt.”

475 *Ibid.* “Dieses Heraussehen der Idee ist ein fundierter Akt, d.h. er gründet auf einem vorgegebenen Erfassen von Vereinzelung.”

476 *Ibid.*

477 En GA, Bd. 20, S. 91-92 [p.94]. La última frase reza en el texto original: “Die ideale Einheit der Spezies ist so auch schon in jedem konkreten Erfassen da, obzwar nicht ausdrücklich als das, worauf die Hinsicht des vergleichenden Betrachtens sieht.”

funda en la objetualidad básica, no mienta necesariamente ella, muestra una cierta indiferencia frente a ella. Es decir, para obtener la idea del color rojo, no hace falta que esto pase mirando a bolas rojas, puede pasar lo mismo también con ropa roja o con papeles rojos. Por eso Heidegger afirma que “la unidad ideal de la especie, del universal, es, como se suele decir, la unidad de la identidad inalterable, invariable. La unidad de la especie es una y la misma en cualquier rojo concreto.”⁴⁷⁸

Ahora bien, los actos de síntesis y de ideación, según la fenomenología, son actos categoriales, tienen que ver con la intuición categorial. Considerándolos como actos fundados, Husserl hace que se vea fenomenológicamente el *hecho* mismo de que intuición sensible e intuición categorial no pueden separarse cuando hacemos referencia al “conjunto pleno de las intenciones” de un enunciado “S es q”. Esto significa, según Heidegger, que “la intuición concreta, expresamente dadora del objeto [*ausdrücklich gegenstandsgebende*], jamás es una percepción sensible aislada, de un solo nivel, sino siempre una intuición de varios niveles, es decir, una intuición determinada categorialmente.”⁴⁷⁹

Pero, por otro lado, que los actos categoriales son actos fundados significa que “todo lo categorial se apoya [*beruht*] en última instancia en la intuición sensible.” Esto no significa que las categorías son algo sensible, sino que están “fundadas” [*fundiert*] en la intuición sensible, y así “toda explicación objetual lo es de lo dado de antemano [*des Vorgegebenen*], no algo que flote suspenso en el aire [*freischwebende*].”⁴⁸⁰

Sin embargo, hay varios tipos de intuiciones categoriales. Los actos de ideación, por ejemplo, constituyen una nueva objetualidad, la generalidad [*Generalität*], y se pueden distinguir si consideramos su relación con la intuición sensible. Hay actos de ideación que hacen una abstracción de lo sensible para obtener una idea sensible, como en el ejemplo

478 En GA, Bd. 20, S. 92 [p.94]. La última frase es: “In jedem konkreten Rot ist die Einheit der Spezies als ein und dieselbe vorfindlich.” También hay aquí una metáfora como transporte de lo individual a lo universal.

479 En GA, Bd. 20, S. 93 [p.94-95]. “Die konkrete, ausdrücklich gegenstandsgebende Anschauung ist nie eine isolierte, einstufige sinnliche Wahrnehmung, sondern immer gestufte, d.h. Kategorial bestimmte Anschauung.” Por eso Heidegger afirmaba un poco más arriba en el texto: “la percepción simple, que se suele denominar percepción sensible, está en sí misma atravesada de intuición categorial”. En GA, Bd. 20, S. 81 [p.85].

480 En GA, Bd. 20, S. 94 [p.96]

de las casas o del color rojo. Otros que hacen una abstracción de lo sensible, pero mantienen componentes sensibles, como en el caso de los juicios, o de los deseos. Y hay también actos de ideación, que descartan completamente de su contenido objetual, descartan de todo lo sensible, y por eso se llaman intuiciones categoriales puras. Ellas se refieren a conceptos como unidad, multiplicidad, relación.⁴⁸¹

Así, pues, surge de aquí una de las contribuciones básicas de la fenomenología. Heidegger hace destacar que la fenomenología con la intuición categorial va más allá de la distinción tradicional entre sensibilidad y entendimiento.⁴⁸² Para ella, lo sensible no es plena materia que esté formada por una forma categorial, la cual, por su parte, se considere como mero producto de los actos del sujeto. Las “formas” categoriales son “objetos que se hacen por sí mismos patentes en dichos actos”, en cierto sentido constituyen una “nueva objetualidad”, la cual hace que se vea “lo ente en su objetualidad”, lo presentan “de modo más verdadero [*eigentlicher*] en su “ser-en-sí” [*in seinem “An-sich-sein”*]”. Si en general queda algún sentido de la distinción materia-forma en el contexto fenomenológico, ello mienta el “contenido de la cosa [*das Sachhaltige*] frente al algo formalmente vacío y las estructuras de éste que realzan [*heben*] aquél.”⁴⁸³

Con el descubrimiento de la intuición categorial por la fenomenología, se encuentra por primera vez, según Heidegger, “la vía concreta para una auténtica investigación, acreditativa [*ausweisende*], de las categorías.” En un primer momento, con la intuición categorial se hace patente que “hay actos en los cuales los componentes ideales [*ideale*

481 En GA, Bd. 20, S. 95 [p.96]

482 Heidegger parece conectar este elemento con lo sustancial del pensamiento transcendental. En su *Kantbuch* de 1929 descubre una “unión esencial del conocimiento puro” en la primera *Crítica* de Kant, una “relación pura” [*reine Anschauungsbezogenheit*] entre el entendimiento puro y la intuición. Como comenta allí: “mientras más radicalmente se intente aislar los elementos puros del conocimiento finito, mayor es la imposibilidad de tal aislamiento, y más patente queda la dependencia del pensamiento puro respecto a la intuición.” En GA, Bd. 3, S. 57. En alemán: “je radikaler man versucht, die reinen Elemente einer endlichen Erkenntnis zu isolieren, um so eindringlicher wird die Unmöglichkeit einer solchen Isolierung, um so aufdringlicher die Angewiesenheit des reinen Denkens auf die Anschauung.” Heidegger no omite hacer referencia aquí a un elemento “artificial” [*Künstlichkeit*]. La traducción en castellano es de la edición: Heidegger, M. (1996): *Kant y el problema de la metafísica*, traducción de Gred Ibscher Roth, revisión de Elsa Cecilia Frost, Fondo de la Cultura Económica, México. Aquí de p. 57

483 En GA, Bd. 20, S. 95-97 [p.97-98]. La última frase en el original es: “Aber schon der Hinweis auf den Unterschied sinnlicher und kategorialer Begriffe zeigt, daß >stofflich< und >Stoff< seinen Sinn hat, nicht bezüglich einer möglichen Umbildbarkeit eines Materials durch Funktionen und Geistformen, sondern besagt: Sachhaltiges gegenüber einem formal leeren Etwas und seinen jenes hebenden Strukturen.”

Bestände] ... se muestran en sí mismos”. Es decir, hay componentes de actos que no se consideran ni “producciones” [*Gemächte*] de esos actos, ni “funciones” del pensar del sujeto.⁴⁸⁴ Por consecuente, el proceso de abstracción (ideación) se comprende de tal modo que logra la “legítima negación” [*berechtigte Leugnung*] tanto de la “realidad” [*Realität*] de los universales, – ““realidad” en el sentido de la realidad de una silla” – como de su “objetualidad” [*Gegenständlichkeit*] en el sentido de una objetualidad puramente ideal. Así, la fenomenología ofrece también una respuesta a la vieja disputa entre nominalismo y realismo acerca del ser de los conceptos universales [*Allgemeinbegriffe*], de los *universalia*.⁴⁸⁵

Más que esto, con el punto de vista que ofrece la intuición categorial se puede ver que “la objetualidad que se da” [*die sich gebende Gegenständlichkeit*] en los actos categoriales es el modo “verdadero” [*eigentlich*] que la realidad [*Realität*], o sea, el estado de cosas [*res*], pueda ser “objetual” [*gegenständlich*]. Con otras palabras, tal objetualidad [*Gegenständlichkeit*] es el modo verdadero y auténtico que la realidad [*Realität*] pueda ser comprensible. Heidegger comenta, “con la exposición de la estructura categorial se amplía la idea de la objetividad [*Objektivität*], de tal modo que escudriñando en los contenidos de la correspondiente intuición se llega a exponer esa misma objetividad.” Así, se afirma algo que en *Ser y Tiempo* encuentra su clara formulación, que hoy en día “la ontología científica” no puede ser otra cosa que fenomenología.⁴⁸⁶

[ii] La unidad metodológica, el apriori y la cuestión de ser

Ahora bien, para tratar de trazar la región en la que estamos, tenemos que ver cómo describe Heidegger la necesaria unidad metodológica de los descubrimientos fundamentales de la fenomenología. En un punto del curso de 1925 dice: “con la intencionalidad se alcanza el verdadero campo de interés [*das eigentliche Sachfeld*]; con el

484 En GA, Bd. 20, S. 97-98 [p.98]

485 En GA, Bd. 20, S. 98 [p. 99]

486 *Ibid.* En concreto Heidegger comenta: “Es gibt keine Ontologie neben einer Phänomenologie, sondern wissenschaftliche Ontologie ist nichts anderes als Phänomenologie.”

apriori, la mira [*die Hinsicht*] con vistas a la cual hay que observar las estructuras de la intencionalidad; y ... la intuición categorial, que es el modo originario de aprehensión [*die originäre Erfassungsart*] de dichas estructuras, representa el modo de tratamiento [*die Behandlungsart*], el método de este trabajo de investigación.”⁴⁸⁷

Con esto tenemos que hacer recordar que aquello que Heidegger denomina como campo de interés [*Sachfeld*] de la fenomenología, es el “campo fundamental” [*Grundfeld*] de la intencionalidad con sus estructuras. Allí se encuentran “la totalidad de las actuaciones [*Verhaltungen*] y la totalidad de lo ente en su ser.” Por eso, la fenomenología tiene una tarea doble. Ella tiene que cuestionar “por la estructura del ser de lo dado, sea la actuación, sea lo ente”.⁴⁸⁸ Pero, si la intuición categorial “es el modo originario de aprehensión de dichas estructuras”, esto significa que esas estructuras – estructuras comunes tanto para la *intentio*, como para el *intentum* – tienen que tener un carácter categorial. Heidegger parece que encuentra en el concepto de ser aquel elemento categorial que remite a lo común entre los dos lados. Por eso menciona que la fenomenología tiene que preguntar sobre “qué es lo que se encuentra” en lo “dado” [*das Vorgegebene*] “que constituya su ser.”⁴⁸⁹

Aparte de eso, el respecto [*die Hinsicht*] con el que tenemos que observar esas estructuras es, según Heidegger, el apriori. Es decir, si queremos entender “qué” es lo que se encuentra en lo dado y constituye su ser tenemos que mirar a ese dado como apriori. Se podría decir que se trata de una mirada temporal con ciertos rasgos. Pero ¿qué significa exactamente apriori aquí?

Heidegger describe la noción fenomenológica del apriori como una interpretación

487 En GA, Bd. 20, S. 109 [p. 108]. Esta frase en el texto original reza: “Wir haben uns das Prinzip der phänomenologischen Forschung klar gemacht und zwar so, daß wir aus der faktischen Arbeit zunächst die Hauptleistungen heraushoben und versuchten, diese einheitlich zu sehen, d.h. zu bestimmen, daß mit der Intentionalität das eigentliche Sachfeld gewonnen ist, mit dem Apriori die Hinsicht, unter der die Strukturen der Intentionalität betrachtet werden, und die kategoriale Anschauung als die originäre Erfassungsart dieser Strukturen die Behandlungsart, die Methode dieser Forschung darstellt.”

488 En GA, Bd. 20, S. 106 [p. 105-106]

489 *Ibid.* La palabra “qué” aquí tenemos que entenderla en un sentido amplio. La frase anterior es así en el texto original: “In beiden Richtungen hinsichtlich der *intentio* und des *intentum* wird nun nach dem gefragt, was das Vorgegebene, die Verhaltung oder das Seiende bezüglich seines Seins strukturmäßig ist, d.h. was in ihm als Strukturbestand schon vorliegt, was an ihm vorfindlich ist als das, was sein Sein ausmacht.”

particular de la significación del término “*a priori*” como πρότερον, como “lo anterior” [*früher*], como “lo de antes – lo que estaba ya anteriormente.” Frente a la consideración de Descartes, según la cual el *a priori* se refiere a un conocimiento apriori que es puramente subjetivo, y la consideración kantiana para la cual el apriori es un rasgo estructural que pertenece a la esfera subjetiva, la fenomenología “ha mostrado que el apriori no se restringe a la esfera de la subjetividad”.⁴⁹⁰ Más bien, tal concepto remite al elemento apriori de la correlación intencional, o, dicho de otro modo, a ese carácter de anterioridad que muestra el sentido fáctico y se refleja en el *factum* significativo, al *hecho que siempre ya* vivimos en una región de sentidos.

A través de la descripción del proceso de ideación como intuición categorial, la fenomenología muestra que tanto en lo ideal, como en lo real hay algo *a priori*; que hay “algo en el ser de lo ideal y en el ser de lo real que es apriori, que es estructuralmente anterior”. Por eso se habla de una especie de “resalte de ideas” [*Abhebung von Ideen*] que puede tener lugar tanto en las categorías como tales, como también en toda individuación real. Como añade Heidegger, remitiendo a la vez a un apriori material de la geometría, “hay ideas sensibles, esto es, que remiten a la estructura del contenido de las cosas (color, materialidad, espacialidad)”.⁴⁹¹ El hecho de que el apriori no es algo que pertenezca al sujeto, y tampoco es algo que esté “arrestado” [*verhaftet*] en la realidad, hace Heidegger afirmar que el “apriori en la comprensión fenomenológica no es un título del comportarse [*des Verhaltens*], sino un *título de ser* [*ein Titel des Seins*].”⁴⁹²

Así, según Heidegger, la teoría fenomenológica ha destacado cuatro elementos importantes del apriori. Primero, su alcance universal, y consecuentemente su indiferencia específica frente a la subjetividad. Esos elementos remiten a un tercero, al modo de acceso al apriori. Porque, el apriori “se funda siempre en el ámbito de las cosas y del ser”, cosa que significa que “se hace en sí mismo patente en una intuición simple [*in*

490 En GA, Bd. 20, S. 99-101 [p. 100-101]

491 Esta “estructura” del contenido de las cosas nos hace recordar la noción de la forma en Lask.

492 En GA, Bd. 20, S. 101 [p. 101]. Hemos alterado la traducción en la última frase.

einer schlichten Anschauung].”⁴⁹³ Para la fenomenología, el apriori se relaciona siempre con las cosas, y no “se conjetura a partir de ciertos indicios en lo real”, como pasa con ciertos conceptos de la física. El apriori “se puede aprehender en sí mismo de modo directo”, en una “intuición originaria” [*originäre Anschauung*].⁴⁹⁴

De este modo, el apriori como “lo anterior” [*das Früher*] no se refiere a un “orden en la secuencia del conocer” [*Ordnungsfolge des Erkennens*], y tampoco se refiere a un “orden en la serie” [*Folgeordnung*] de los entes, es decir, de “la creación de lo ente a partir de lo ente.” El cuarto elemento tiene que ver con el hecho de que la fenomenología considera el apriori como “un rasgo de la secuencia de construcción [*Charakter der Aufbaufolge*] en el ser de lo ente, en la estructura-de-ser del ser [*in der Seinsstruktur des Seins*].”⁴⁹⁵ Así, a través de una “clara comprensión” de la ideación fenomenológica, o dicho con otras palabras, a través “del descubrimiento del auténtico sentido de la intencionalidad”, surge el “sentido originario del apriori”.⁴⁹⁶

Con todo esto llegamos a la caracterización de la fenomenología como aquella “actividad de investigación” [*Forschung*] que su tarea es “la descripción analítica de la intencionalidad en su apriori”.⁴⁹⁷ Con la ayuda de la intuición categorial, la fenomenología investiga y trata de describir el campo de la intencionalidad en su apriori. Pero si el objetivo es la descripción del campo de la intencionalidad, y si la intencionalidad tiene esa estructura doble que viene de la correlación *intentio-intentum*, entonces la tarea de la fenomenología es una tarea doble. Es una tarea que tiene que ver con la investigación de la “estructura-de-ser del ser” tanto de la *intentio*, como del *intentum*.

Heidegger en el curso de 1925 considera como necesaria para la fenomenología esa doble investigación sobre el ser de lo intencional – del Dasein – y sobre el ser de lo ente. En este contexto, él critica la fenomenología de Husserl por haber evitado esa tarea, por

493 En GA, Bd. 20, S. 101-102 [p. 102]. Cambiamos aquí la traducción de la edición española. La frase original reza: “Sofern das Apriori jeweils in den Sach- und Seinsgebieten gründet, wird es in einer schlichten Anschauung an ihm selbst aufweisbar.”

494 En GA, Bd. 20, S. 102 [p. 102]

495 *Ibid.*

496 En GA, Bd. 20, S. 103 [p. 102]. La última frase en el texto original reza: “...eröffnete uns den ursprünglichen Sinn des Apriori”. Podríamos decir que “...se nos abre el sentido originario del apriori”.

497 En GA, Bd. 20, S. 108 [p. 107]

haber omitido la cuestión del ser. Dice: “*No sólo el ser de lo intencional, esto es, el ser de cierto ente determinado, queda sin determinar, sino que se dan divisiones originarias en lo ente (conciencia y realidad) sin haberse aclarado, o al menos haberse cuestionado acerca de él, el sentido de aquello, precisamente el ser, con miras a lo cual se distingue.*”⁴⁹⁸ Hay aquí, pues, una omisión que tiene que ver con la pregunta acerca de ser y sus varias significaciones, la cual influye negativamente la investigación fenomenológica del campo de la intencionalidad en su apriori. Tal omisión tiene que ver con “el peso de la tradición”. Como comenta Heidegger, “lo que rige son las caracterizaciones del ser y las categorías cuyos rasgos fundamentales descubrieron Platón y Aristóteles.” Por eso, Heidegger quiere recuperar y pensar de nuevo la vieja cuestión que plantea Platón en el *Sofista*: “τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὁπότεν ὄν φθέγγησθε (244a) “¿Qué es lo que queréis decir cuando empleáis (la palabra) “ser”?”; dicho brevemente: ¿qué significa “ser”?”⁴⁹⁹

Y esta es la pregunta que abre el planteamiento de *Ser y Tiempo*.

§10_La fenomenología como método de la ontología hermenéutica – Ser y Tiempo

Heidegger en *Ser y Tiempo* caracteriza expresamente su investigación como ontología; no obstante, como admite él mismo, en este caso “el término ontología se usa en un sentido formalmente amplio”. Dicha amplitud tiene su raíz en el objeto temático de la investigación que no es otro que el “ser del ente o, correlativamente, [el] sentido del ser en general”. Sin embargo, aunque cada ontología tiene como tarea el “destacar [*Abhebung*] el ser del ente y explicar el ser mismo [*Sein selbst*]”, la ontología, así como se concibe aquí, no viene para seguir la tradición de esa disciplina y responder a sus exigencias. Al revés, ella trata de configurarse como disciplina “a partir de las necesidades objetivas de determinadas preguntas y de la forma de tratamiento exigida por las “cosas mismas””. La

498 En GA, Bd. 20, S. 178 [p. 163]. Heidegger en GA, Bd. 20, §12 y en §13 S.157-9 [p. 147-9] critica en concreto el concepto de la reducción por abrir ese abismo entre el ser de la conciencia y el ser de la realidad.

499 En GA, Bd. 20, S. 179 [p. 164].

ontología que quiere inaugurar Heidegger en *Ser y Tiempo* tiene como pregunta conductora la pregunta por el sentido de ser en general, y así “se encuentra ante la cuestión fundamental de toda filosofía.”⁵⁰⁰

De este modo, el método más propio para esa tarea renovadora no es otro, según él, que la fenomenología. Ella se corresponde primariamente a una “concepción metodológica” [*ein Methodenbegriff*] que no intenta caracterizar “el qué [*das sachhaltige Was*] de los objetos de la investigación filosófica, sino el cómo [*das Wie*] de ésta.” La fenomenología se mueve expresamente con la máxima “a las cosas mismas”, “*zu den Sache selbst*”, quedando enfrente de “todas las construcciones en el aire”, y por eso es el método más propio para una ontología que tiene como comienzo, como vamos a ver más abajo, el *factum* de las relaciones significativas, el *factum* de la comprensión de ser.⁵⁰¹

Pero, ¿qué significa, según Heidegger, “fenómeno” y “logos” en la palabra “fenomenología”? El “fenómeno”, en griego φαίνόμενον, viene del verbo φαίνεσθαι que significa “mostrarse” [*sich zeigen*]. El fenómeno es “lo que se muestra”, “lo automostrante” [*das Sichzeigende*], “lo patente” [*das Offenbare*]. Heidegger da la siguiente significación a la palabra. Según él, el “fenómeno” es “lo-que-se-muestra-en-sí-mismo”, “*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*”. Pero la significación de la palabra griega φαίνόμενον es doble. En ella pertenece también la significación de “la apariencia” [*der “Schein”*], la cual se refiere al caso de que algo, un ente, se muestre “como lo que él *no* es en sí mismo”. Cuando pasa esto, decimos que dicho ente “parece” ser así. Esta segunda significación *se funda* [*fundieren*] en la primera, y esto, según Heidegger, porque “tan sólo en la medida en que

500 En SZ, S. 27 [p. 50]

501 En SZ, S. 27-28 [p. 51]. En un punto del curso de semestre de invierno de 1921/22 Heidegger dice acerca de la relación de la filosofía con las construcciones teóricas y la facticidad: “...está fuera de cuestión tomar la filosofía como una dislocación [*Verrenkung*] del espíritu, como un punto de vista fantástico de la vida y del pensamiento, elevado en el nivel de un principio. Más bien, pertenece al nivel fundamental [*Grundstufe*] del filosofar, y a la comprensión – y lo hace precisamente en el contexto de la siguiente explicación del sentido referencial [*Bezugssinn*] – el hecho de que esos nexos categoriales [*kategorialen Zusammenhänge*] están vivos en la vida concreta y auténtica [*eigene*] y no son simplemente observaciones triviales y arbitrarias como cuando digo: “La cosa ahí es roja”. Además, ellos están vivos en la *facticidad*, esto es, incluyen posibilidades fácticas, de las cuales nunca (y, gracias a dios, nunca) se van a liberar. Por eso, una interpretación filosófica que ha visto el asunto esencial [*die Hauptsache*] en la filosofía, es decir, la facticidad [*die Faktizität*], en la medida que es genuina [*echt*] es fáctica, e incluso filosófica-fáctica, de tal modo que anticipa [*vorgibt*] radicalmente posibilidades decisivas y con esto a sí misma. Puede hacerlo esto, sin embargo, sólo si está ahí – en el modo de su *Dasein*.” En GA, Bd. 61, S. 99.

algo, conforme a su sentido mismo, pretende mostrarse, e.d. ser fenómeno, *puede* mostrarse *como* algo que él *no* es, *puede* “tan sólo parecer...”.”⁵⁰²

Sin embargo, el fenómeno no es necesario que se refiera sólo a los entes. Es verdad que un ente que nos es accesible en la intuición empírica en el sentido kantiano corresponde a un fenómeno, pero esto, según Heidegger, es el “concepto *vulgar*” de fenómeno y no “el concepto fenomenológico de fenómeno”. Por otro lado, dejando “indeterminado cuál es el ente que se designa como fenómeno” y, también, dejando “abierta la cuestión si lo que se muestra es un ente o un carácter de ser del ente [*ein Seinscharakter des Seienden*]”, llegamos al “concepto *formal* de fenómeno” [*der formale Phänomenbegriff*]. El primer caso, el “concepto *vulgar*” de fenómeno, es algo como una “legítima aplicación” del segundo, del “concepto *formal* de fenómeno”. Allí, en cierto sentido *entre* esos dos casos, *entra* el concepto fenomenológico de fenómeno como *mediador*. Esto porque – y Heidegger sigue hablando aquí dentro de un contexto kantiano – aquello que “en los fenómenos, entendidos en sentido vulgar, ya siempre se muestra previa [*vorgängig*] y concomitantemente [*mitgängig*], aunque atemáticamente [*unthematisch*], puede ser llevado al mostrarse [*Sichzeigen*] temático, y esto-que-así-se-muestra-en-sí-mismo (“formas de la intuición”) son los fenómenos de la fenomenología.”⁵⁰³

Esto significa que los fenómenos de la fenomenología son los fenómenos comunes y corrientes, pero vistos respecto a *lo* que está atemáticamente en ellos – es decir, lo categorial. Esa *visión*, una vez que se ejerce, lleva a *ello* al mostrarse temático, y este *llevar* es lo que *media* entre los fenómenos comunes y el concepto formal de fenómeno. Efectivamente, *aquello* que está llevado al mostrarse temático parece tener algo común con las formas. Como Heidegger revela en otro punto del texto, *ello* no es otra cosa que el ser.⁵⁰⁴

502 En SZ, S. 28-29 [p. 51-52]

503 En SZ, S. 31 [p. 54]. En la última frase hemos alterado la traducción de Jorge Eduardo Rivera.

504 A esto se hace referencia en SZ, S. 35 [p. 58]. Hablando de *aquello* que la fenomenología debe “hacer ver”, Heidegger dice allí: “aquello que eminentemente permanece *oculto* o recae de nuevo en el *encubrimiento*, o sólo se muestra “*disimulado*”, no es este o aquel ente, sino, como lo han mostrado las consideraciones anteriores, el *ser* del ente.”

Ahora bien, la palabra “fenomenología” se conecta también con el “logos”. El λόγος, dice Heidegger, tiene como significado fundamental el “decir” [*die Rede*], pero el decir con el sentido de δηλοῦν, o sea, con el sentido del “hacer patente aquello de lo que se habla en el decir”. Este sentido se conecta con el ἀποφαίνεσθαι de Aristóteles. El λόγος, dice Heidegger, “deja ver algo [*läßt etwas sehen*] (φαίνεσθαι), vale decir, aquello de lo que se habla [*das, worüber die Rede ist*], y lo deja ver *para* [*für*] el que lo dice (voz media) o, correlativamente, para los que hablan entre sí.” Hay aquí dos cosas, “lo dicho” y “aquello de lo que se habla”. En el decir como ἀποφαίνεσθαι, y en la medida que ello es auténtico, el primero se extrae *del* [*aus*] segundo. Este es el sentido del ἀπό– en la ἀπόφανσις, la cual consiste en un “dejar-ver mostrativo [*aufweisende Sehenlassen*] de algo”. De aquí surge también el sentido apofántico del λόγος como síntesis (σύνθεσις), un “dejar ver algo en su estar *junto* [*in seinem Beisammen*] con algo, dejar ver algo *en cuanto* [*als*] algo.”⁵⁰⁵

De este modo, la “fenomenología” es un λέγειν τὰ φαινόμενα, en concreto un ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα, y esto significa un “dejar ver desde sí mismo [*von ihm selbst*] aquello que se muestra, dejarlo ver tal como se muestra desde sí mismo.” La “fenomenología” no es una –logía más. No designa simplemente como palabra el objeto de sus investigaciones, sino “da información acerca del *cómo* del mostrar [*das Wie der Aufweisung*] y la manera de tratar [*die Behandlungsart*] lo que [*Was*] en esta ciencia debe ser tratado.” Esto quiere decir que el hecho de que la fenomenología es una ciencia “de” [*von*] los fenómenos no remite tanto a su *qué* como objetos, sino al *cómo* de su darse. Remite a “un modo *tal* [*solche*] de captar los objetos, que todo lo que se discuta acerca de ellos debe ser tratado en directa mostración [*Aufweisung*] y acreditación [*Ausweisung*].” Por eso, la fenomenología es descriptiva por antonomasia, la caracteriza un “abstenerse de toda determinación no-acreditativa [*nichtausweisende Bestimmen*].”⁵⁰⁶

505 En SZ, S. 32-33 [p. 55-56]. Elegimos traducir el verbo “sehenlassen” como “dejar-ver”, y no como “hacer-ver”.

506 En SZ, S. 34-35 [p. 57-58]. Elegimos traducir el verbo “ausweisen” como “acreditar”, de ahí los productos “acreditación” y “acreditante”.

Antes decíamos que los fenómenos de la fenomenología se encuentran entre los fenómenos comunes y el concepto formal de fenómeno, llevando *aquello* que está atemáticamente en los primeros a su mostrarse temático. Ahora Heidegger pregunta acerca de ese *llevar*: “¿qué es eso que la fenomenología debe “dejar ver”? [...] ¿qué es lo que por esencia [*seinem Wesen nach*] *necesariamente* debe ser tema de una mostración *explícita* [*ausdrückliche Aufweisung*]?” Por cierto, *aquello* no puede ser algo que se muestre “de un modo inmediato y regular [*zunächst und zumeist*]”, porque así no se requiriera la fenomenología. Sin embargo, según Heidegger, *aquello* de lo que se trata aquí “pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido [*Sinn*] y fundamento [*Grund*].” El objeto de la fenomenología, así como lo expresa Heidegger, no es este o aquel ente, sino el *ser* del ente, aquello que “permanece *oculto* [*verborgen*] o recae de nuevo en el *encubrimiento* [*Verdeckung*], o sólo se muestra “*disimulado*” [*verstellt*]. Es de este modo que la fenomenología se acerca a la ontología y se hace “el modo de acceso [*die Zugangsart*] y de determinación acreditativa [*die ausweisende Bestimmungsart*] de lo que debe constituir el tema de la ontología.” Con las palabras de Heidegger, “*la ontología sólo es posible como fenomenología.*”⁵⁰⁷

Pero este mismo hecho se puede considerar también al revés; la fenomenología es ella misma ontología, dado que “el concepto fenomenológico de fenómeno entiende [*meint*] como aquello que se muestra [*als das Sichzeigende*] el ser del ente, su sentido, sus modificaciones y derivados.” Heidegger añade: “considerada en su contenido [*sachhaltig genommen*], la fenomenología es la ciencia del ser del ente – ontología.”⁵⁰⁸

Hay aquí un elemento importante. Si el fenómeno desde el punto de vista fenomenológico tiene que ver con el ser, y “ser es siempre el ser del ente”, entonces “para la puesta al descubierto del ser [*die Freilegung des Seins*]” es necesaria “una adecuada presentación del ente mismo”. Esto significa que necesitamos un modo de acceso al ente

507 En SZ, S. 35 [p. 58]

508 En SZ, S. 35 y 37 [p. 58 y 60]

“que corresponde a su propia condición” [*genuin zugehörige Zugang*], y también, según Heidegger en *Ser y Tiempo*, necesitamos un ente ejemplar.⁵⁰⁹

En realidad, los dos puntos se entrelazan. Como es bien conocido, el ente ejemplar no es otro que el Dasein, “el ente óntico-ontológicamente privilegiado”. De ahí “surgió la necesidad de una ontología fundamental”, una ontología del Dasein, del ente que puede contribuir para el enfrentamiento del “problema cardinal”, de la pregunta “por el sentido de ser en cuanto tal [*von Sein überhaupt*].”⁵¹⁰ De este modo, la ontología fundamental da el propio modo de acceso al ente en su ser. A través de ella, dice Heidegger, “se desprenderá que el sentido de la descripción fenomenológica en cuanto método es el de la interpretación [*Auslegung*].”⁵¹¹

La fenomenología del Dasein resulta ser hermenéutica, – “en la significación originaria de la palabra” – su λόγος tiene el carácter del ἐρμηνεύειν. A través de él, “el auténtico sentido de ser” y también “las estructuras fundamentales” del propio ser del Dasein son “*anunciados*” [*kundgegeben*] a la “comprensión del ser que es propia del Dasein mismo”.⁵¹² Entendiendo y analizando la estructura de la comprensión del ser, “se abre el horizonte para toda ulterior investigación ontológica”, es decir, también para la investigación ontológica de los entes que no son el Dasein. Según este esquema, la hermenéutica, entendida como la “radicalización” del mismo *factum* de la comprensión preontológica del ser,⁵¹³ puede elaborar, en cierto sentido, “las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica.”⁵¹⁴

De este modo, llegamos a una noción de fenomenología la cual se concibe como hermenéutica, – como método de una ontología que empieza por el mismo *factum* de la

509 En SZ, S. 37 [p. 60]

510 *Ibid.* Heidegger en este punto comenta en una nota marginal lo siguiente: “Ser – no un género, no el ser para el ente en general; el “*überhaupt*”=καθόλου=en el total de: *ser del* ente; sentido de diferencia.”

En alemán: “Sein – keine Gattung, nicht das Sein für das Seiende im allgemeinen; das “*überhaupt*”=καθόλου=im Ganzen von: *Sein des* Seienden; Sinn der Differenz.” Trataremos de comentar este punto más abajo. Efectivamente, por razones que tienen que ver con esa nota Rivera en este punto del texto traduce el término “Sein überhaupt” como “ser en cuanto tal” y no así como solía hacer como “ser en general”.

511 Este es un punto que se aclara en el §32 de *Ser y Tiempo*. Ahí Heidegger mantiene que toda interpretación, y también toda descripción, tiene lugar sobre la base de una previa comprensión.

512 En SZ, S. 37 [p. 60]

513 En SZ, S. 15 [p. 37]

514 En SZ, S. 37 [p. 60]

comprensión del ser. Pero, ¿cómo podemos entender esto provisionalmente; puede ser compatible el transcendentalismo con una interpretación filosófica que reconoce la facticidad misma como el “asunto esencial” [*Hauptsache*] en la filosofía;⁵¹⁵ podemos rastrear en *Ser y Tiempo* un cierto tipo de *transcendentalismo*, un transcendentalismo de la facticidad, y cómo será este?

515 En GA, Bd. 61, S. 99. Véase más arriba nota No. 500

Tercer Capítulo:

El esquema del transcendentalismo de la facticidad en *Ser y Tiempo*

Empecemos con unas preguntas: ¿podemos rastrear en *Ser y Tiempo* un cierto tipo de *transcendentalismo*, un *transcendentalismo* de la facticidad, y cómo será este; cómo se desarrolla el esquema de *Ser y Tiempo* y a qué apunta? En la primera parte del capítulo vamos a ver cómo se plantea en *Ser y Tiempo* el esquema que refleja un *transcendentalismo* de la facticidad, y cómo se relaciona tal *transcendentalismo* con la estructura del tratado. Así, exponemos ciertos elementos estructurales del esquema que tienen que ver con su circularidad particular y los conectamos con la problemática de la facticidad así como la hemos desarrollado hasta este punto. En un párrafo que hemos nombrado como “Intermedio” intentamos ver ciertos problemas que surgen del planteamiento de *Ser y Tiempo*, problemas que el mismo Heidegger reconoció unos años después. Ciertos aspectos que se abren allí nos ayudan pasar a la segunda parte del capítulo donde tratamos de aplicar nuestra interpretación en una lectura concreta de *Ser y Tiempo*.

Así, en la segunda parte del capítulo vamos a ver cómo ciertos conceptos básicos de *Ser y Tiempo* se conectan con una visión ontológica que tiene que ver con el *factum* del ser y su facticidad particular. Y vamos a observar que es a través de una mirada tal que surge la descripción de los útiles en *Ser y Tiempo*. En fin, veremos que tal consideración ontológica da cierta prioridad a lo significativo de lo circundante y, por tanto, se refiere a una espacialidad particular de nuestro vivir en el mundo, cosa que revela la ontología tradicional cartesiana como inversión de esta consideración.

A_El esquema

§11_*Ser y Tiempo* – La introducción

La cuestión de ser se abre en *Ser y Tiempo* a partir de un *factum*, del *factum* innegable de la *Seinsverständnis*, del *hecho* que siempre comprendemos el ser mientras existimos. Dado que el tratado presenta una consideración tan diferente acerca del

concepto de ser, Heidegger desde el principio intenta mostrar los varios modos que la tradición ha interpretado el concepto, y ha utilizado esas interpretaciones como excusa para no investigar el sentido de ser. Heidegger muestra que la pregunta por el sentido de ser tiene que empezar por un análisis de las estructuras ontológicas del Dasein, pues ello es el ente que está encargado de formular la pregunta y tratar de responderla. Así, el plan del tratado, que sigue la estructura de la cuestión, parece tener una forma circular, o mejor dicho, espiral. Vamos a comentar esta forma en el párrafo siguiente, en este párrafo intentaremos presentarla brevemente.

[i] El abrir de la cuestión de ser

La pregunta por el ser se presenta en el *Ser y Tiempo* como un paso necesario no sólo para la fenomenología, sino para la filosofía en general. ¿Por qué piensa Heidegger que es necesario plantear una tal pregunta?

Heidegger se refiere a un “*factum*” innegable. Se trata del *factum* de la comprensión de ser, la cual, aunque en cierto sentido “indeterminada” [*unbestimmte*], “vaga”, o “mediana” [*durchschnittliche*], “es, ella misma, un fenómeno positivo, que necesita ser aclarado.”⁵¹⁶ Ese tipo de comprensión se puede localizar en oraciones comunes. Heidegger hace destacar que en cada caso de comportarse respecto al ente usamos el verbo “ser” en enunciados correspondientes, y allí el ser “resulta comprensible sin más”.⁵¹⁷ Decimos por ejemplo que “el cielo *es* azul”, o que “soy feliz”, y entendemos perfectamente lo que queremos decir. De allí surge, aunque sea difícil de expresarlo, un cierto sentido que el verbo “ser” tiene en cada caso. Un sentido que se encuentra entre una “comprensibilidad” [*Verständlichkeit*] y una “incomprensibilidad”

516 En SZ, S. 5 [p. 29]. La frase original reza: “*Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum.*” Aquí nos referimos a la 19ª edición de Niemeyer de Heidegger, M. (2006): *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen. En general, cuando no está explícitamente indicado, seguimos la traducción de Jorge Eduardo Rivera en la edición española de la obra Heidegger, M. (1997): *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile. Este *factum* de la comprensión es el mismo *hecho* del encuentro significativo entre el hombre y las cosas, una forma transformada de la correlación *intentio-intentum* de Husserl.

517 En SZ, S. 4 [p. 27]. Los ejemplos que siguen son de Heidegger.

[*Unverständlichkeit*], y se caracteriza por Heidegger como algo que es “*a priori* un enigma [*ein Rätsel*]”.⁵¹⁸

Es precisamente por tratar de responder a ese enigma por lo que Heidegger mantiene que tenemos que deshacer con los prejuicios de la tradición y plantear de nuevo la cuestión del ser. Así, en el principio del *Ser y Tiempo* elige presentar tres de esos prejuicios que la tradición utiliza como excusa para evitar toda conversación acerca del ser.

Primero, se hace referencia al “ser” como el concepto “más universal” [*der „allgemeinsten“ Begriff*].⁵¹⁹ Pronto se hace patente que lo más difícil en este caso es entender esa “universalidad” [*Allgemeinheit*]. Heidegger menciona que ya desde Aristóteles era conocido que “la “universalidad” del “ser” no es la de *género*.” Si el ente está articulado “conceptualmente” [*begrifflich*] en géneros y especies, está claro que el “ser” no se refiere a una “región suprema” de lo ente. Encontramos aquí la relación peculiar entre ser y ente, peculiaridad que se reconocía desde la antigüedad. Esto se ve también en la Edad Media, cuando el “ser” se consideraba como un “*transcendens*”, como un “transcendental”, que su “universalidad” “*sobrepasa*” [*übersteigt*] la universalidad de los géneros. Aquella visión se conectaba estrechamente con la visión aristotélica, la cual reconocía al ser la “*unidad de la analogía*” frente a “la multiplicidad de los supremos conceptos genéricos quiditativos”. Así, el hecho de que el “ser” es el concepto más universal, no significa de ningún modo que sea “el más claro” [*der klarste*], sino, más bien, que es “el más oscuro” [*der dunkelste*].⁵²⁰

Además y precisamente por esa “universalidad” peculiar, la tradición suele considerar el concepto de “ser” como “indefinible”. Y esto porque el ser no se puede definir a través del modo clásico de definición lógica, si “*definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*.” Como menciona Heidegger, “el ser no es derivable

518 *Ibid.* La frase original es: “Sie [die Unverständlichkeit] macht offenbar, daß in jedem Verhalten und Sein zu Seiendem als Seiendem a priori ein Rätsel liegt.”

519 En SZ, S. 3 [p. 26]. Como menciona Heidegger en una nota marginal, en realidad ese concepto se refiere al “ente” [*das Seiend*], a la entidad [*die Seiendheit*].

520 En SZ, S. 3 [p. 26-27]

definitivamente desde conceptos más altos, ni puede ser explicado mediante conceptos inferiores.” Lo único que se hace claro es que el “ser” no es un ente. Aparte de esto, esa “indefinibilidad” [*Undefinierbarkeit*], según él, no tacha la posibilidad de la pregunta por el sentido del ser, “sino que precisamente invita” a esa pregunta.⁵²¹

De este modo, la “universalidad” del concepto del “ser” y su “indefinibilidad”, junto con una especie de “autoevidencia” [*Selbstverständlichkeit*] que muestra el “ser” como parte de oraciones comunes, dirigen a la evitación de la pregunta por parte de la tradición filosófica. Como hace destacar Heidegger, “el hecho de que ya siempre vivamos en una comprensión del ser [*in einem Seinsverständnis*] y que, al mismo tiempo, el sentido del ser esté envuelto en oscuridad, demuestra la principal necesidad [*die grundsätzliche Notwendigkeit*] de repetir la pregunta por el sentido del “ser”. ”⁵²²

Ahora bien, esta pregunta, así como se plantea por Heidegger en *Ser y Tiempo*, tiene una cierta estructura que viene de su forma misma como pregunta. Heidegger habla de tres momentos estructurales. Así, a la pregunta como tal le pertenece: “algo *puesto en cuestión*” [*ein Gefragtes*]; algo a que se dirige la pregunta, “un *interrogado*” [*ein Befragtes*]; y “lo *preguntado*” [*das Erfragte*], lo cual es el concepto de lo que se busca y es la meta del preguntar. Sin embargo, antes de todo esto, ya para pensar y plantear la pregunta misma tiene que estar dado de algún modo aquello que buscamos. Es decir, para que abramos desde el principio la pregunta, tenemos que tener una sensación o una sospecha de lo que preguntamos. Según Heidegger, esa sospecha acerca de la cuestión del ser viene del mismo *hecho de que* “nos movemos [*wir bewegen uns*] desde siempre en una comprensión del ser [*in einem Seinsverständnis*]. ”⁵²³

De este modo, si consideramos la pregunta que nos interesa aquí, la cuestión de ser, lo “puesto en cuestión”, lo *Gefragtes*, es el ser, es decir, “aquello que determina al ente en cuanto ente, eso con vistas a lo cual [*woraufhin*] el ente, en cualquier forma que se lo

521 En SZ, S. 4 [p. 27]

522 *Ibid.*

523 En SZ, S. 5 [p. 28]. “wir bewegen uns immer schon in einem Seinsverständnis”

considere, ya es comprendido siempre”.⁵²⁴ Pero, para acceder al ser como “lo puesto en cuestión”, – dado que en general “el ser del ente no “es”, él mismo, un ente” – aquello que se exige por el *ser mismo* es “un modo particular de ser mostrado, que se distingue esencialmente del descubrimiento del ente.” Esto significa que se exigen conceptos que “contrastan esencialmente con los conceptos en los que el ente cobra su determinación significativa”, conceptos que tienen que ser conceptos propios. Así, “lo preguntado”, *das Erfragte*, que no puede ser otra cosa que el “sentido de ser” [*der Sinn von Sein*], es un sentido que está estructuralmente articulado en conceptos propios y particulares del ser.⁵²⁵

Sin embargo, ser aquí no significa otra cosa que “ser del ente” [*Sein von Seiendem*]. Y si nosotros preguntamos por su sentido, por el sentido de ser, entonces aquello que tenemos que interrogar por eso es el “ente mismo” [*das Seiende selbst*]. “El ente será interrogado,” dice Heidegger, “respecto de su ser” [*auf sein Sein hin*].⁵²⁶ Tenemos que interrogar al ente acerca de su ser e interrogarlo de un modo que sea propio de su ser. Para que pase esto, y para que encontremos el modo propio de “dirigir la vista hacia el ser” [*die Weise des Hinsehens auf Sein*], Heidegger mantiene que primero son necesarias “la correcta elección” de un ente ejemplar y “la elaboración de la genuina forma de acceso a este ente.” Y no puede ser otro ente más propio para que empecemos comprender el modo de dirigir la vista hacia el ser que el mismo ente que plantea la pregunta, es decir, “el que pregunta”, el *Fragende*. Heidegger dice: “elaborar la pregunta por el ser significa hacer que un ente – el que pregunta – se vuelva transparente en su ser.”⁵²⁷

Así, el todo proceso de preguntar empieza del Dasein, de “este ente que somos en cada caso [*je*] nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar [*die Seinsmöglichkeit des Fragens*]”.⁵²⁸

524 En SZ, S. 6 [p. 29]

525 *Ibid.* La frase que remite a la diferencia ontológica reza en el texto original: “Das Sein des Seienden “ist” nicht selbst ein Seiendes.”

526 *Ibid.* Un poco más abajo en el texto viene una frase importante: “Sein liegt im Daß- und Sosein, in Realität, Vorhandenheit, Bestand, Geltung, Dasein, im “es gibt”.”

527 En SZ, S. 7 [p. 30]. “Ausarbeitung der Seinsfrage besagt demnach: Durchsichtigmachen eines Seienden – des fragenden – in seinem Sein.”

528 *Ibid.*

Pero, ¿por qué empezamos de allí? Queremos preguntar acerca del ser y su sentido. Para hacer esto tenemos que interrogar el ente en su ser. Y empezamos el todo preguntar por el ser del Dasein. ¿Por qué?

Heidegger mantiene que el Dasein muestra una cierta prioridad ontológica frente a otros entes, dado que ello no está simplemente ahí entre los demás. “Lo que lo caracteriza ónticamente [*ist ontisch ausgezeichnet*]”, dice Heidegger refiriéndose al Dasein, “es que a este ente *le* va [*umgehen*] en su ser este mismo ser.”⁵²⁹ Si a este ente le importa, le preocupa, le interesa su ser, esto significa que el Dasein “tiene en su ser una relación de ser [*ein Seinsverhältnis*] con su ser”, es decir, de algún modo, – expreso o no, más completo o menos – el Dasein “se comprende en su ser” [*er versteht sich in seinem Sein*]. Pero si el Dasein se comprende en su ser, y esto mientras ello mismo *es*, entonces el Dasein tiene una “comprensión del ser” [*Seinsverständnis*], la cual le pertenece como una “determinación de ser” [*eine Seinsbestimmtheit*] suya. “La peculiaridad óntica del Dasein”, dice Heidegger, “consiste en que el Dasein *es* ontológico.”⁵³⁰

Ahora bien, Heidegger llama como “existencia” [*Existenz*] el ser del Dasein “con respecto al cual” [*zu dem*] el Dasein siempre se comporta de una manera u otra.⁵³¹ Para el Dasein, el término “existencia” remite a su modo de ser, al modo que el Dasein viviendo se realiza, es una “pura expresión de ser” [*reiner Seinsausdruck*]. Así, la “determinación esencial” [*Wesensbestimmung*] del Dasein viene a través del término de la “existencia”, y no “mediante la indicación de un contenido quiditativo [*ein sachhaltige Was*]”.⁵³²

El Dasein vive, y viviendo “se comprende siempre a sí mismo desde su existencia”,

529 En SZ, S. 12 [p. 35]. La frase entera reza: “Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht.”

530 *Ibid.* Con razón Ramón Rodríguez comenta acerca de estas frases que el texto aquí es “extramadamente abstracto”. En Rodríguez, R. (2006): *Heidegger y la Crisis de la Época Moderna*, Síntesis, Madrid, p. 70. Heidegger intentó atenuar tal abstracción en una nota de *Hüttenexemplar* donde mantiene que el Dasein en la frase “*Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins*” se entiende como estar-en-el-mundo. Y como añade allí “el estar-en-el-mundo encierra en sí la relación de la existencia con el ser en total [*Sein im Ganzen*]”. En la segunda parte de este capítulo vamos a ver cómo se hace que se conectan los varios usos del ser. Ahora, cabe decir que todos remiten al hecho de que *somos* y de que “*hay ser*” y al modo que este hecho se desenrolla, por ejemplo como estar-en-el-mundo.

531 *Ibid.* La frase original es: “Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir *Existenz*.”

532 *Ibid.*

comprensión que Heidegger la llama comprensión “existente” [*existenzielle*]. En ese vivir y en ese comprenderse, el Dasein siempre se encuentra frente a una cuestión acerca de su existencia, una “incumbencia” óntica [*eine ontische “Angelegenheit”*] que tiene que ver con el si decide o no acerca de ser sí mismo, “de ser sí mismo o de no serlo.”⁵³³ Pero, aparte de esa “incumbencia” que toma lugar siempre en el nivel óntico, Heidegger pone también la cuestión ontológica acerca del Dasein. Es decir, quiere exponer – en ese primer paso en la pregunta por el sentido de ser – las estructuras “existenciales” [*existenzialen*], la “existencialidad” [*Existenzialität*], la “trama” [*Zusammenhang*] que es “lo constitutivo de la existencia”.⁵³⁴

Este es un punto importante. Si la existencialidad es “la constitución de ser del ente que existe”, y si nosotros, viviendo, es decir, existiendo, queremos exponer las estructuras de una tal existencialidad, se requieren dos cosas: primero una “visualización precedente” [*einer vorgängigen Hinblicknahme auf*] “sobre” la existencialidad, y segundo – dado que *en* ella como idea, como constitución de ser del Dasein, “se encuentra la idea del ser en general [*Sein überhaupt*]” – se requiere también “una previa visualización del ser [*vorgängige Hinblicknahme auf Sein*]”. Heidegger lo pone así: “la posibilidad de llevar a cabo la analítica del Dasein depende también de la previa elaboración [*an der vorgängigen Ausarbeitung*] de la pregunta por el sentido del ser en general.”⁵³⁵

Pero aparte de esa circularidad peculiar, que dejamos al lado por el momento, Heidegger no olvida mencionar que el Dasein viviendo se relaciona siempre con otros entes diferentes de ello, y está siempre en un mundo. De ahí que a la comprensión de ser

⁵³³ *Ibid.*

⁵³⁴ *Ibid.* Heidegger hace destacar en una nota marginal que las estructuras existenciales, dado que constituyen ontológicamente la existencia, no tienen que ver con una “filosofía existencial”. Comenta: “Also keine Existenzphilosophie”

⁵³⁵ En SZ, S. 13 [p. 36]. Aquí hemos alterado la traducción de la edición española en lo que se refiere a la frase “una visualización precedente sobre”, *einer vorgängigen Hinblicknahme auf*. En la edición española no aparece el adjetivo “precedente”, y también se utiliza la preposición “de” en vez de “sobre”. Elegimos añadir el adjetivo en la frase, primero porque es más justo, y segundo porque remite a un carácter temporal que consideramos importante en ese punto claramente metodológico. También, elegimos utilizar la preposición “sobre”, aunque no parezca muy “correcta”, para hacer hincapié a la espacialidad de la frase “visualización sobre”. Además, utilizamos la frase “una previa visualización del ser [*vorgängige Hinblicknahme auf Sein*]”, que aparece en SZ, S. 8 [p. 31], para destacar que más bien se trata aquí de una *idea intuitiva* del ser en general y no tanto de una “previa elaboración [*vorgängige Ausarbeitung*] de la pregunta por el sentido del ser en general” como comenta Heidegger justo después en este punto del texto.

propia del Dasein le pertenezca “con igual originariedad, la comprensión de algo así como un “mundo”, y la comprensión del ser del ente que se hace accesible dentro del mundo.” Esto significa que las varias ontologías regionales, que se ocupan de regiones de lo ente y apoyan las ciencias correspondientes, están “fundadas y motivadas” en la estructura óntica del Dasein y su “comprensión preontológica del ser” [*vorontologische Seinsverständnis*]. Así, el Dasein es también “la condición de posibilidad óntico-ontológica de todas las ontologías”. Cosa que significa que la “ontología fundamental” [*Fundamentalontologie*], que tiene como meta elaborar la pregunta por el ser en general, y forma la base de todas las ontologías, debe “ser buscada en la *analítica existencial del Dasein*.”⁵³⁶

[ii] La estructura de la cuestión y el plan del tratado

Ahora bien, antes de tratar de presentar ciertos aspectos del esquema de *Ser y Tiempo*, regresemos al comienzo de la cuestión de ser y la estructura de esa cuestión. Heidegger pone la cuestión de ser y la pone en la forma de “*la pregunta por el sentido del ser*”. El “propósito” [*die Absicht*] del tratado es precisamente la “elaboración concreta” [*die konkrete Ausarbeitung*] de esa pregunta.⁵³⁷ Vimos que esta elaboración incluye la pregunta por el ser del Dasein, y esto porque el Dasein es el ente que en su ser le pertenece una comprensión vaga del ser en general, una comprensión preontológica, a la cual pertenece también una comprensión del sí mismo, de su propio existir. La pregunta por el ser del Dasein empieza con la analítica existencial, la cual es una descripción de las estructuras existenciales, las estructuras ontológicas, que surgen de la misma comprensión de ser que el Dasein tiene mientras vive, comprensión de ser del sí mismo, de las cosas, del mundo, del ser en general.

Pues, en este mismo contexto, Heidegger considera expresamente como “meta provisional” [*vorläufiges Ziel*] del *Ser y Tiempo* “la interpretación del *tiempo* como el

⁵³⁶ *Ibíd.*

⁵³⁷ En SZ, S. 1 [p. 23]

horizonte posible [*als des möglichen Horizontes*] para toda comprensión del ser en general [*eines jeden Seinsverständnisses überhaupt*].”⁵³⁸ Según el plan del tratado, la vía para llegar a esa meta empieza por la analítica del Dasein, a partir de donde “se pondrá de relieve, en una etapa preparatoria [*vorbereitende Hebung*], el ser de este ente”, es decir, del Dasein. Este análisis del Dasein es también “provisional” [*vorläufig*], dado que queda con la tarea de “sacar a luz [*herausheben*] el ser de este ente [del Dasein], sin dar una interpretación de su sentido [del sentido de su ser].” Y lo que se saca a luz a través de ese análisis es “la temporalidad” [*Zeitlichkeit*], la cual se muestra como el “sentido del ser de ese ente”, del Dasein.⁵³⁹

Pero, según Heidegger, esta *mostración* [*Aufweisung*] hay que ser “comprobada” [*sich bewären*] con una “averiguación” [*Nachweiss*], la cual puede tener lugar a través de la “reinterpretación” [*wiederholte Interpretation*] de las estructuras del Dasein “como *modi* de la temporalidad”. Se realiza así en la segunda división de la primera parte del *Ser y Tiempo* – en realidad, la única parte que se publicó – una *repetición* [*Wiederholung*] del análisis de las estructuras ontológicas del Dasein con la vista puesta al tiempo, a la temporalidad del Dasein. Sin embargo, con la interpretación del ser del Dasein como temporalidad no se da aún una respuesta a “la pregunta conductora [*auf die leitende Frage*], es decir, a la pregunta por el sentido del ser en general.”⁵⁴⁰ A pesar de eso, con esa misma interpretación algo se gana. ¿Qué es esto?

Interpretando el ser del Dasein como temporalidad, Heidegger quiere mostrar que el Dasein, – el ente que “es de tal manera que, siendo, comprende algo así como el ser” – “comprende e interpreta” el ser a partir del tiempo. Es decir, quiere mostrar que el tiempo es aquello “desde donde” [*von wo aus*] el Dasein comprende el ser. Así, a través de una

538 *Ibíd.* Cambiamos aquí la traducción de la frase “*als des möglichen Horizontes*” que en la edición española se traduce así, “como horizonte de posibilidad”.

539 En SZ, S. 17 [p. 41]. Destacamos aquí el uso del sustantivo “*Hebung*” y del verbo “*herausheben*” que se utiliza por Heidegger para hablar de la manera que “sale a luz” o “se pone de relieve” el ser. Hay que mencionar también que elegimos el término “temporalidad” como traducción de la palabra “*Zeitlichkeit*” en vez del término “temporeidad” que aparece en la traducción de Jorge Eduardo Rivera.

540 *Ibíd.* Es importante mencionar que Heidegger escribe en sus notas marginales al lado de la frase “*Sein überhaupt*”, es decir, “ser en general”, las palabras griegas “καθόλου, καθ’ αὐτό” que significan “lo universal”, “lo en sí”.

“*explicación originaria del tiempo*”, el tiempo – y en concreto, una interpretación específica de él, que surgió del análisis ontológico de Dasein – se iba a presentar “*como horizonte de la comprensión del ser*”.⁵⁴¹ Sin embargo, y aparte de esto, la meta final del esquema de *Ser y Tiempo* era el sentido del ser en general. Y para cumplir Heidegger con “la tarea [Aufgabe] ontológica fundamental de la interpretación del ser en cuanto tal [Sein als solchem]”, tenía también la intención de presentar en la tercera división de esa primera parte de la obra – la división que quedó sin publicar – “el desentrañamiento [die Herausarbeitung] de la Temporalidad del ser [Temporalität des Seins].”⁵⁴²

De este modo, Heidegger planeaba revelar el “carácter “temporal” [“zeitliche Charakter]” del “ser mismo [das Sein selbst]”. Para hacer esto, primero era necesario mantener la diferencia ontológica – es decir, la diferencia radical y a la vez peculiar entre ser y ente – y transferirla al ámbito del tiempo. Por eso, él hace destacar que ese carácter “temporal” del “ser mismo” no puede significar *lo mismo* que lo temporal que pertenece a los entes, “no puede ya significar solamente “lo que está en el tiempo” [“in der Zeit Seiendes].”⁵⁴³ Para enseñar esa diferencia en el ámbito de las dos consideraciones del tiempo, Heidegger empieza por distinguir “la explicación originaria del tiempo”, obtenida por el análisis del Dasein y su temporalidad, de la “comprensión vulgar del tiempo [das vulgäre Zeitverständnis], que se ha hecho explícita en la interpretación que ha decantado en el concepto tradicional del tiempo [der traditionelle Zeitbegriff]”.⁵⁴⁴

Más que eso, se revela junto con esta distinción que “el “tiempo” sirve desde antaño como criterio ontológico, o mejor dicho óntico, de la distinción ingenua de las diferentes regiones del ente”. Heidegger hace destacar que en el ámbito de la tradición encontramos

541 *Ibid.* Esta tarea ha quedado incompleta, y esto porque ese “análisis tempóreo-existencial del Dasein” exigía, por su parte, “una nueva repetición en el marco de la discusión a fondo del concepto de ser”. Una discusión que se iba a tener lugar en la tercera división no publicada. Aquellas frases en el original rezan: “Solange diese [die Idee von Sein überhaupt] nicht gewonen ist, bleibt auch die wiederholende zeitliche Analyse des Daseins unvollständig und mit Unklarheiten behaftet – um von den sachlichen Schwierigkeiten nicht weitläufig zu reden. Die existenzial-zeitliche Analyse des Daseins verlangt ihrerseits eine erneute Wiederholung im Rahmen der grundsätzlichen Diskussion des Seinsbegriffes.” En SZ, S. 333 [p. 350].

542 En SZ, S. 19 [p. 43]

543 En SZ, S. 18 [p. 42]

544 En SZ, S. 17-18 [p. 41-42].

ciertas regiones del ente que se distinguen con la ayuda de un concepto concreto de tiempo. Así, tenemos el ente “temporal” [*zeitlich*] (procesos de la naturaleza y acontecimientos de la historia) y el ente “intemporal” [*unzeitlich*] (relaciones espaciales y numéricas). Pero, también, se habla del “sentido atemporal” [*zeitlose Sinn*] de las proposiciones en contraste al “transcurso temporal” [*zeitliche Ablauf*] de las enunciaciones. De este modo, según Heidegger, se puede ver que las distinciones fundamentales acerca del tiempo, distinciones que sirven en la tradición para la “separación de regiones del ser” [*die Scheidung von Seinsregionen*], se hacen utilizando como criterio lo “temporal”, y ello concebido como “en el tiempo” [*in der Zeit*]. Así, se hace referencia aquí a “un abismo” [*Kluft*] que se abre entre el ente “temporal” y lo eterno “supratemporal” [*überzeitliche Ewige*], un abismo que se intenta “franquear” [*Überbrückung*].⁵⁴⁵

Heidegger mantiene que en este contexto el tiempo se usa con un modo ontológicamente “ingenuo” [*naiv*], un modo acerca del cual no nos hemos preguntado nunca. Parece como que el “tiempo”, así como se entiende dentro del “horizonte de la comprensión vulgar”, hubiera caído “por sí mismo” en esta “obvia” [*selbstverständliche*] función ontológica.⁵⁴⁶

Es por eso que él en *Ser y Tiempo* quería alcanzar, con la ayuda del análisis de la temporalidad del Dasein, una “determinación temporal” [*temporale Bestimmtheit*]⁵⁴⁷ del ser, es decir, una “determinación originaria del sentido del ser [*ursprüngliche Sinnbestimmtheit des Seins*] y de sus caracteres y modos, obtenida a partir del tiempo”. Pero, en este caso, el carácter “temporal” del ser habrá que ser distinguido de lo “temporal” como “lo que está en el tiempo”, y ser distinguido de tal manera que a él le pertenezca también lo “intemporal” y lo “supratemporal” en un sentido “positivo”. Con la compleción de la elaboración de la pregunta por el sentido de ser, Heidegger quería hacer

545 En SZ, S. 18 [p. 42]

546 *Ibid.*

547 En SZ, S. 19 [p. 43]. Elegimos traducir el término alemán “temporal”, que se refiere a la “Temporalidad” particular del ser, como “temporal”, sustituyendo el término “temporario” que aparece en la edición española.

que se presentara “*que y cómo [daß und wie] la problemática central de toda ontología hunde sus raíces [verwurzelt ist] en el fenómeno del tiempo correctamente visto y explicitado.*”⁵⁴⁸

§12_Elementos estructurales y su relación con el *factum* – La circularidad y la facticidad

Ahora bien, dejando aparte si se cumplieron o no los objetivos que Heidegger había puesto, miremos otra vez la estructura del tratado en relación con aquello que trata, la pregunta por el sentido de ser. Vemos que en ciertos puntos del esquema, así como ello ha sido expuesto por Heidegger, hay una circularidad, una especie de círculo.

Esto se ve más que nada en el punto central del *Ser y Tiempo*, en el hecho de que “el planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (del Dasein) en lo que respecta a su ser.”⁵⁴⁹ El círculo consiste en el hecho de que la exposición de la “constitución de ser [Seinsverfassung] del ente que existe”, la exposición de su existencialidad, requiere una idea previa de lo que se trata, es decir, del sentido de ser. Requiere, como añade Heidegger, “la previa elaboración [an der vorgängigen Ausarbeitung] de la pregunta por el sentido del ser en general.”⁵⁵⁰

Sin embargo, Heidegger reconoce esa circularidad, manteniendo al mismo tiempo que “en realidad [faktisch], no hay ningún círculo vicioso en ese modo de plantear la pregunta.” Y no hay aquí un “círculo en la prueba” [Zirkel im Beweis], porque exactamente, según Heidegger, no se trata de una “prueba” [Beweis], sino de una *exhibición o mostración* [Aufweisung].⁵⁵¹ Así, se comenta que la respuesta a la pregunta por

548 En SZ, S. 18-19 [p. 42-43]

549 En SZ, S. 7 [p. 30]

550 En SZ, S. 13 [p. 36]. A lo mejor Heidegger se refiere aquí a una previa escasa elaboración de la pregunta, una elaboración como previa orientación.

551 La palabra “Aufweisung” es ella también una traducción etimológicamente fiel de la palabra griega ἀνάδειξις que remite a un mostrar que eleva, mejor dicho, a un elevamiento que muestra. Por eso elegimos poner aquí el guión a la palabra “exhibición”, es decir, para hacer hincapié a su procedimiento latín de “ex-habere”, de algo que lo tengo porque lo he sacado fuera de. Sin embargo, el verbo “haber” tiene cierta diferencia del verbo “mostrar”,

el sentido del ser no se desarrolla como una “fundamentación deductiva” [*ableitende Begründung*], sino como “una puesta al descubierto del fundamento mediante su exhibición” [*aufweisende Grund-Freilegung*].⁵⁵²

Aunque Heidegger hace referencia a una “exhibición del fundamento”, contrapone esa *ex-hibición* a una “investigación de los principios” [*Prinzipienforschung*]. El argumento del “círculo en la prueba”, dice él, es una especie de “objeción formal” [*formaler Einwand*] que pertenece a la “investigación de los principios”, a la *Prinzipienforschung*. Esas objeciones resultan “estériles” para nuestro caso que trata de la “comprensión de la cosa” [*das Sachverständnis*], una comprensión que intenta “penetrar [*Vordringen*] en el campo [*Feld*] de la investigación”.⁵⁵³

Topamos en este punto con una intensa metáfora espacial. La circularidad se conecta con la exhibición del fundamento y el campo de la investigación. Según Heidegger, de lo que se trata aquí es de la “consideración de las vías concretas del investigar”, es decir, de la consideración del modo como penetrar en el campo de la investigación. Podríamos mantener que el desarrollo de la respuesta a la pregunta por el sentido de ser es una especie de búsqueda de las vías concretas para la penetración en ese campo. Una búsqueda que a la vez aspira conducir a “una puesta al descubierto del fundamento mediante su exhibición”. Por eso Heidegger comenta expresamente que en este caso “no puede haber en modo alguno un “círculo en la prueba””. Y añade además, “fácticamente [*faktisch*], no hay ningún círculo vicioso en ese modo de plantear la pregunta.”⁵⁵⁴

Desde nuestro punto de vista, el uso del adverbio “*faktisch*” aquí no es por casualidad, sino, al contrario, revela un punto clave. Porque en esta frase y en las frases siguientes el concepto de la *facticidad* no sólo se encuentra conectado y describe “ese

diferencia que se modera con el significado corriente de la palabra “exhibición” en español.

552 En SZ, S. 8 [p. 31]

553 En SZ, S. 7 [p. 31]. Estas frases dicen exactamente: “Formale Einwände, wie die im Bezirk der Prinzipienforschung jederzeit leicht anzuführende Argumentation auf den “Zirkel im Beweis”, sind bei Erwägungen über konkrete Wege des Untersuchens immer steril. Für das Sachverständnis tragen sie nichts aus und hemmen das Vordringen in das Feld der Untersuchung.” Elegimos traducir el término “*Sachverständnis*” como “comprensión de la cosa”, sustituyendo la frase “comprensión de las cosas” que aparece en la traducción de Rivera.

554 En SZ, S. 7 y 8 [p. 31]. Cambiamos aquí la traducción de Rivera que traduce el adverbio “*faktisch*” conforme a su significado en el alemán corriente, es decir, como “en realidad”.

modo de plantear la pregunta [*Fragestellung*]", sino que también está ligado con el modo del poner al descubierto el fundamento, la *aufweisende Grund-Freilegung*, y también, con la circularidad. El texto reza:

Pero fácticamente [*faktisch*] no hay ningún círculo vicioso en ese modo de plantear la pregunta. Un ente puede determinarse en su ser sin que sea necesario disponer previamente del concepto explícito del sentido de ser. De lo contrario, no podría haber hasta ahora ningún conocimiento ontológico; y nadie pretenderá negar la existencia fáctica [*faktische Bestand*] de tal conocimiento. Sin lugar a dudas, el "ser" ha sido "supuesto" [*vorausgesetzt*] hasta el día de hoy en toda ontología, pero no en cuanto *concepto* que estuviera en nuestra disposición [*nicht als verfügbarer Begriff*] – no en el sentido en que aquí se lo busca. La "presuposición" [*das "Voraussetzen"*] del ser tiene más bien, el carácter de una previa [*vorgängig*] visualización del ser, en virtud de la cual el ente dado se articula pro-visionalmente [*vorläufig*] en su ser. Esta visualización del ser que sirve de guía a la investigación brota de la comprensión mediana del ser [*durchschnittliches Seinsverständnis*] en la que siempre ya [*immer schon*] nos movemos, y que al final* [*am Ende**] pertenece a la constitución esencial [*zur Wesensverfassung*] del *Dasein* mismo.⁵⁵⁵

En un primer nivel parece que Heidegger simplemente habla acerca del hecho mismo de que existe un conocimiento ontológico, repitiendo varias veces la palabra "*faktisch*". No obstante, si recordamos que él mismo más arriba había anunciado expresamente que "*esta comprensión del ser mediana y vaga es un factum*",⁵⁵⁶ podemos rastrear en este extracto unas conexiones importantes.

Encontramos, pues, aquí la misma idea de facticidad [*Faktizität*] de la que hablamos desde el principio, la cual ofrece también un punto de vista particular. Este concepto de facticidad se conecta, por un lado, con la "presuposición" [*das "Voraussetzen"*] del ser, con el *factum* de que siempre "hay ser", "*es gibt Sein*"; y por otro lado, tiene que

555 En SZ, S. 7-8 [p. 31]. Aquí hacemos unos mínimos cambios a la traducción de la edición española. También, es importante mencionar que en las notas marginales del *Hüttenexemplar* Heidegger comenta en relación con la frase "al final", "am Ende": "es decir, desde el comienzo", "d.h. von Anfang an".

556 En SZ, S. 5 [p. 29]. La frase original reza: "*Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum.*"

ver con la “comprensión de ser” como el *hecho* “en el cual” [*in dem*] nos movemos “siempre ya”. Tal *factum* pertenece de algún modo a nuestro “constitución esencial”, es decir, *forma* el *allí* por donde siempre ya “comenzamos” [*Anfang*].⁵⁵⁷

Según nuestra lectura, podemos hablar, en *Ser y Tiempo* también, de un concepto formal de facticidad [*Faktizität*]⁵⁵⁸, una facticidad como una especie de espacio lógico que ofrece un punto de vista particular. Esta facticidad caracterizará el *factum* de que *hay ser* y que nosotros siempre tenemos una tal comprensión, una *Seinsverständnis*. El esquema que se traza con los intentos de exhibir ese *factum* en su riqueza es un esquema circular. Y esto porque cada intento empieza de ahí, tiene ese “comienzo”, y regresa ahí, formando además una temporalidad particular. No hay aquí un esquema lineal consecutivo. Y no hay un tal esquema porque la “presuposición”, esa previa y a la vez necesaria *visualización* del ser, “no tiene nada que ver con la postulación de un principio indemostrado [*unbewiesener Grundsatz*] del que se derivaría deductivamente una serie de proposiciones [*eine Satzfolge*].”⁵⁵⁹ Por el contrario, tal presuposición tiene que ver con el *factum* de la *Seinsverständnis*, o, por decirlo de otro modo, con el *factum* de que siempre “hay ser”, “*es gibt Sein*”. Heidegger afirma que “la pregunta por el ser no es otra cosa que la radicalización [...] de la comprensión preontológica del ser [*vorontologische Seinsverständnis*]”, es decir, una radicalización del mismo *hecho de que* siempre ya comprendemos el ser.⁵⁶⁰

Ahora bien, si cada conocimiento ontológico encuentra como presuposición una

557 El concepto del “comienzo” aquí, del “*Anfang*”, aparece en un comentario marginal de Heidegger. Véase la nota No.554

558 A un tal concepto de facticidad intenta acceder Theodore Kiesel en numerosos artículos en esos últimos años. Dando sólo un ejemplo, en su artículo “On the Genesis of Heidegger's Formally Indicative Hermeneutics of Facticity” en el libro Raffoul F., Nelson E. (eds.) (2009): *Rethinking Facticity*, SUNY, New York, p.41, Kiesel remite a una carta de Heidegger a Löwith de 20 de agosto de 1927 donde Heidegger comenta acerca de la facticidad: “Los problemas de la facticidad persisten para mí con la misma intensidad como hicieron en mis inicios en Freiburg, sólo mucho más radicalmente ahora, y aún en las perspectivas que me estaban guiando en Freiburg. El hecho de que me ocupaba constantemente con Escoto y la Edad Media, luego de vuelta a Aristóteles, no es de ninguna manera por casualidad. Y alguien no puede juzgar la obra de lo que se dijo simplemente en los cursos o en los ejercicios de los seminarios. Primero tenía que perseguir por todos lados lo fáctico, tomarlo en su extremidad, para llegar a la facticidad misma como problema. Indicación formal, crítica de la doctrina de *a priori*, formalización y similares, todo esto está todavía ahí [en *Ser y Tiempo*] para mí, aunque no hable acerca de estos ahora.”

559 En SZ, S. 8 [p. 31]

560 En SZ, S. 15 [p. 37]

comprensión previa de ser, y si por ello se encuentra obligado a empezar con una tal comprensión, entonces ¿cómo puede la ontología fundamental llegar a hablar del sentido de ser? Además, si el método de tal ontología es fenomenológica, e investiga el ser que es “siempre el ser del ente”, entonces ¿no hay que precisar más la relación entre ser y ente? Heidegger acerca de este punto menciona que el ser “no es un género [*Gattung*] del ente, pero concierne [*betrifft*] a todo ente.” El ser, como hemos visto, tiene una “universalidad” peculiar y no la del género. Tiene una universalidad que debe, según Heidegger, “buscarse más arriba [*höher*]”. “Más arriba” significa aquí “más allá de todo ente [*über jedes Seiende*], y también más allá de “toda posible determinación óntica [*seiende Bestimmtheit*] de un ente”. “*Ser es lo transcendens por excelencia*”, dice Heidegger, “*das transcendens schlechthin*”.⁵⁶¹

Aunque hacen falta muchos elementos concretos en el texto de *Ser y Tiempo* para precisar esta universalidad del ser en relación con su transcendentalidad, Heidegger de algún modo la conecta con la “transcendencia [*Transzendenz*] del ser del Dasein”; una transcendencia que la caracteriza como “excepcional” [*ausgezeichnet*]. La excepcionalidad de la transcendencia del Dasein él la atribuye a “la posibilidad y la necesidad de la más radical *individuación*.”⁵⁶² Parece que la transcendentalidad del ser y su universalidad, de algún modo encuentran su individuación en *cada* Dasein [*jeweilig*] a través de la transcendencia de éste.⁵⁶³

Podemos arriesgar aquí una interpretación, que se va desarrollar más en lo que sigue, según la cual esta transcendentalidad del ser tiene que ver con el carácter de lo transcendental que encontramos en la escolástica, con lo cual Heidegger se ocupó en la *Habilitationsschrift*. En concreto, el concepto del “ser en general” [*Sein überhaupt*] aquí

561 En SZ, S. 38 [p. 60-61]. La palabra “*transcendens*” es participio de presente del verbo latino “*transcendo*”. En español la palabra será traducida como “trascendente”, con el sentido de *aquello* que trasciende.

562 En SZ, S. 38 [p. 61]. La frase original aquí reza: “Die Transzendenz des Seins des Daseins ist eine ausgezeichnete, sofern in ihr die Möglichkeit und Notwendigkeit der radikalsten *Individuation* liegt.”

563 En relación con esto hay una frase de Heidegger un poco más abajo en el texto que dice: “La pregunta por el sentido del ser es la más universal y la más vacía; pero también implica la posibilidad de la más radical individuación [*Vereinzelung*] en el Dasein singular [*auf das jeweilige Dasein*].” En SZ, S. 39 [p. 62]. No es por casualidad el hecho de que Heidegger aquí en un comentario marginal dice: “Propiamente: realización de la instancia en el Ahí”. En alemán: “eigentlich: Vollzug der Inständigkeit im Da”.

parece mucho, en cierto sentido, a aquel “*Etwas*” que encontramos siempre “enfrente de nosotros”, lo que la escolástica llama *ens*.⁵⁶⁴ Ello, a su vez, en el primer curso de Heidegger en 1919 tuvo la forma del “algo en general”, *das Etwas überhaupt*, de un elemento significativo que corresponde a “todo lo que puede ser vivido” [*jedes Erlebbare*].⁵⁶⁵

De este modo, nosotros no podemos entender de otra manera la transcendentalidad de ser de la que se habla en *Ser y Tiempo*, si no con la ayuda de la transcendentalidad particular del *factum* que “*hay ser*”. Esta transcendentalidad parece mucho a la una que muestra el “algo en general” y el *ens*; aunque está claro que aquí Heidegger trata de deshacerse de las connotaciones ónticas y quedarse más en el *factum*, en el *hecho de que hay ser, de que* se abre siempre un horizonte significativo. Si esto es así, tal transcendentalidad de ser encuentra su individuación en la transcendencia de cada Dasein fáctico en el sentido de su comprensión particular en relación con este *factum*. Y la comprensión de un tal *factum* tiene que ser primariamente una comprensión de su “que”, de su “*daß*”, es decir, del “que-es” [*das “Daß-sein”*].

Con ello, parece que podemos entender mejor el sentido del comentario de Heidegger, – lo cual resuena con lenguaje latín dejando ciertas connotaciones de la filosofía de la escolástica – cuando dice que “toda apertura del ser [*Erschließung von Sein*] como lo *transcendens* es conocimiento *transcendental*. La verdad fenomenológica (apertura del ser) [*Erschlossenheit von Sein*] es *veritas transcendentalis*.”⁵⁶⁶

Aunque esto se va a aclarar más abajo con la presentación de ciertos puntos de *Ser y Tiempo*, podemos mantener que es con este sentido de lo transcendental que mencionamos con lo cual se hace referencia aquí a la fenomenología. Tal noción de

564 GA, Bd. 1, S. 214. Dice Heidegger en la *Habilitationsschrift*: “Jedes Gegenstandsgebiet ist ein Gegenstandsgebiet. Selbst wenn wir noch gar nichts Näheres über die Wirklichkeitsbereiche, die in Frage stehen, wissen, schon indem wir von ihnen als in jeder Hinsicht problematischen sprechen, steht uns ein Etwas gegenüber, ein Gegenstand. Alles und jedes ist ein Gegenstand. *Primum objectum est ens ut commune omnibus*.”

565 GA, Bd. 56/57, S. 115 [p.139]. Dice Heidegger “Jedes Erlebbare überhaupt ist mögliches Etwas”. Ya hemos remitido a los comentarios de Kisiel acerca de la diferencia entre el “*ens*” y el “*Etwas*”, en Kisiel, T. (1995): *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Los Angeles, p.223-4. Sin embargo, estos conceptos se acercan mucho entre ellos y con el concepto del ser en general si los pensamos formalmente acerca de su “que” [*Daß*], es decir, si los pensamos en relación con el *factum* que expresan.

566 En SZ, S. 38 [p. 61].

fenomenología se concibe como hermenéutica, – como método de una ontología que empieza por el mismo *factum* de que *hay ser* y comprensión del ser – y a la vez, también, como ciencia transcendental. Intentaremos, pues, rastrear en *Ser y Tiempo* un cierto tipo de *transcendentalismo*, un transcendentalismo de la facticidad, el cual, a través de su relación particular con el *factum*, puede ser compatible con una interpretación filosófica que reconoce la facticidad misma como el “asunto esencial” [*Hauptsache*] en la filosofía.⁵⁶⁷

§13_Intermedio – Cuestiones metodológicas en relación con el *factum* y la facticidad – proposiciones de una interpretación

Antes de entrar en la presentación de ciertos puntos de *Ser y Tiempo* desde el punto de vista que nos ofrece tal interpretación de la facticidad, exponemos aquí unas cuestiones metodológicas que surgen del mismo planteamiento de *Ser y Tiempo*, tratando de conectarlas con la problemática de la facticidad del *factum* y del transcendentalismo que corresponde a ella.

Así, pues, de lo que hemos visto hasta ahora parece que tenemos dos niveles de análisis que Heidegger intenta conectarlos. Por un lado, hay un nivel fenomenológico, en el cual se investiga la comprensión del ser que pertenece al Dasein, la *Seinsverständnis*. El fenomenólogo, en este caso Heidegger mismo, hace un “paso atrás” hacia el *hecho* de la comprensión para rastrear los varios modos y casos de la aperturidad [*Erschlossenheit*] del ser en la vida cotidiana del Dasein.⁵⁶⁸ Estos casos incluyen la comprensión del ser de los entes, del ser de sí mismo, y del mundo. A la vez, el Dasein mismo, como estar-en-el mundo, está siempre fuera de sí mismo, ek-siste, es decir, hace siempre un “paso más

567 En GA, Bd. 61, S. 99. Véase más arriba en el segundo capítulo la nota No. 500.

568 En SZ, S. 8 [p. 31] Heidegger habla de una “referencia retrospectiva o anticipativa” [*Rück- oder Vorbezogenheit*]. Jorge Eduardo Rivera hace un interesante comentario acerca de esto en su nota en la p.455. Allí dice que “la referencia retrospectiva es lo mismo que la referencia prospectiva, sólo que mirada desde distintos puntos de vista.” Parece que en el preguntar del fenomenólogo tiene lugar un movimiento doble simultáneo. Así, utilizando las palabras de Rivera, podemos decir que hay un movimiento hacia atrás que es una constante referencia al *factum* de la comprensión, a aquello que “está implícitamente vivido en el preguntar como modo de ser del Dasein”, y también a la vez un movimiento hacia delante que “apunta a lo preguntado...hacia el ser”. Hay aquí un juego de los diferentes puntos de vista y de la simultaneidad que es muy interesante.

allá” hacia el ser de los entes. Este paso, que se hace siempre ya que los entes estén comprendidos, la fenomenología hermenéutica tiene como tarea observarlo y sacarlo a la luz, hacerlo expresamente patente.⁵⁶⁹

Pero, aquí, entre el fenomenólogo y el Dasein mismo, se introduce un segundo nivel del análisis, que tiene que ver con la fundamentación de la prioridad de la comprensión del ser. Y esto porque Heidegger no habla simplemente de una prioridad temporal, sino que considera la *Seinsverständnis* como condición de posibilidad de todo aparecer de los entes. Es verdad que la referencia a las condiciones de posibilidad nos hace recordar el esquema transcendental kantiano. Y Heidegger de algún modo lo afirma esto, cuando en un punto del §31 dice: “¿por qué el ente que no tiene el modo de ser del Dasein es comprendido en su ser cuando se lo patentiza [*erschlossen wird*] en función de sus condiciones de posibilidad? Kant supone, quizás con razón, que ello es así. Pero más que ninguna otra cosa este supuesto [*Voraussetzung*] mismo necesita ser justificado en su legitimidad [*in ihrem Recht*].”⁵⁷⁰

En ese párrafo de *Ser y Tiempo*, Heidegger conecta esencialmente la comprensión en general con las posibilidades. El comprender, dice él, “tiene en sí mismo la estructura existencial que nosotros llamamos el *proyecto* [*Entwurf*].”⁵⁷¹ Ese pro-yectar es un tiro hacia delante, porque ya ha pasado algo, ya comprendemos, ya existimos en lo abierto. La comprensión del ser es un *hecho* que se concibe como “supuesto” [*Voraussetzung*] radical, como condición de posibilidad de cualquier otra comprensión.⁵⁷²

Podemos observar, así, ciertas similitudes estructurales entre este tipo de fundamentación y el esquema transcendental kantiano. El método transcendental, así

569 El sentido doble de lo transcendental en *Ser y Tiempo* como un “paso atrás” metodológico y un “paso más allá” constitucional del Dasein se desarrolla por Reiner Schürmann en su artículo “Heidegger’s Being and Time” en el libro Critchley S., Schürmann R. (2008): *On Heidegger’s Being and Time*, Routledge, London and New York, p. 76-78.

570 En SZ, S. 145 [p. 168]

571 *Ibid.*

572 El *hecho* de la comprensión como consecuencia de la “radicalización” por parte de Heidegger “del principio de exención de supuestos” de la fenomenología de Husserl se hace patente y se explica de una manera ejemplar en el párrafo correspondiente del libro de Ramón Rodríguez, en Rodríguez, R. (1997): *La transformación hermenéutica de la fenomenología – una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, pp. 102-107.

como ha sido expuesto por Kant, empieza por el mismo *hecho* de la experiencia y se mueve hacia las condiciones necesarias sobre la base de las cuales es posible una tal experiencia.⁵⁷³ Dice Kant:

En el conocimiento transcendental, en la medida en que se ocupa solamente de conceptos del entendimiento, ese hilo conductor es la experiencia posible [*die mögliche Erfahrung*]. Pues la prueba [*der Beweis*] no muestra que el concepto dado (p.ej. [el concepto] de lo que acontece) conduzca directamente a otro concepto (al de una causa); pues tal tránsito sería un salto que no se podría justificar; sino que muestra que la experiencia misma, y por tanto el objeto de la experiencia, sería imposible [*unmöglich wäre*] sin tal conexión. Por consiguiente, la prueba debió mostrar a la vez la posibilidad de llegar sintéticamente, y *a priori*, a cierto conocimiento de cosas, [conocimiento] que no estaba contenido en el concepto de ellas.⁵⁷⁴

Así, también, Kant empieza con un *factum*, del mismo *hecho de* tener experiencia de algo, de un objeto. Empezando por allí, no intenta encontrar la causa de lo que acontece, sino que quiere exponer las condiciones, sin las cuales una tal experiencia sería imposible. Esas condiciones las encuentra él en el entendimiento, y ellas son condiciones *apriori* que se refieren a la posibilidad de tener experiencia. Hay aquí el bien sabido *apriori* sintético.

Algo semejante pasa con el esquema de Heidegger. Él empieza con el *factum* de la comprensión de ser, de la *Seinsverständnis*,⁵⁷⁵ y sigue tratando mostrar [*aufweisen*] que ese *factum* es la presuposición por antonomasia. Para Heidegger, las condiciones de posibilidad del *hecho de* la experiencia no se encuentran en el sujeto humano, sino que la condición de posibilidad es el *hecho* mismo. Y esta es una diferencia importante entre los dos esquemas. Theodore Kisiel identifica esa diferencia con un tránsito, y comenta:

573 Para esa particularidad de la estructura transcendental de un esquema argumentativo y por consiguiente la relación íntima entre el esquema de *Ser y Tiempo* y el esquema de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, véase Malpas, J. (1997): "The Transcendental Circle", *Australasian Journal of Philosophy*, 75:1, pp.1-20, esp. p.3 y 8-13

574 CRP, A783/B811

575 En SZ, S. 5 [p. 29]. Heidegger escribe con letra cursiva para dar énfasis: "*Esta comprensión mediana y vaga es un factum.*" En alemán: "*Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum.*"

“Reconocer la presencia del sentido *en* la experiencia sería cambiar el *locus* del apriori de la razón pura a ese “entre” que llega de nuevo detrás del hombre, así como ante las cosas.”⁵⁷⁶

Podemos mantener que la diferencia de los dos esquemas parece relacionarse con la diferencia de las dos distinciones, sobre cuya base están edificados. Mientras Kant construye su esquema en base a la distinción experiencia – entendimiento [*Erfahrung – Vernunft*], encontrando en el segundo las condiciones de posibilidad de la primera, Heidegger trata de ir antes de esa distinción, manteniendo una distinción más original, la diferencia entre ser y ente, la diferencia ontológica. De este modo, y precisamente porque la segunda distinción corta verticalmente la primera, tenemos una transformación hermenéutica del pensamiento transcendental. Kisiel, llamando a ese tipo de pensamiento como pensamiento “matemático” o “tradición matemática”, afirma que la única diferencia que tiene la hermenéutica con ello “parece ser la profundidad a la que se coloca el “ya”.”⁵⁷⁷

De este modo, tenemos al mismo tiempo una transformación hermenéutica del concepto del apriori. En vez de tener un apriori sintético que se refiere a las condiciones de posibilidad de la experiencia, tenemos un “perfecto apriori” [*ein apriorisches Perfekt*] que se refiere al *hecho de* la comprensión del ser. Heidegger comenta acerca de ello en una nota marginal de *Ser y Tiempo*:

En el mismo párrafo se habla de la “previa puesta en libertad” [*vorgängige Freigabe*] – vale decir (hablando en general) [puesta en libertad] del ser para la posible patencia de los entes. “Previo” [*Vorgängig*], en este sentido ontológico, se dice en latín *a priori*, en griego πρότερον τῇ φύσει, Arist. *Física* A, 1; más claramente: *Metafísica* E, 1025 b 29 τὸ τί ἦν εἶναι “ser lo que ya era” [*das was schon war – sein*], “lo que cada vez despliega ya

576 La diferencia que se menciona aquí es una diferencia estructural que forma una circularidad diferente de la circularidad kantiana. Es una circularidad que se dibuja empezando por el *factum* y volviendo a ello. Malpas, tratando de echar luz a la circularidad del método transcendental rebaja la atención a esa diferencia que al fin y al cabo remite a un transcendentalismo transformado y al transito a un fundamento diferente. Sobre ese transito, aparte de Schürmann en el artículo que citamos en la nota No.568, habla también Theodore Kisiel, en el artículo con el título “The Mathematical and the Hermeneutical: On Heidegger's Notion of the Apriori” en el libro Ballard E., Scott C. (1973): *Martin Heidegger: In Europe and America*, Martinus Nijhoff, The Hague, pp.109-120, aquí de la p.114.

577 Kisiel, “The Mathematical and the Hermeneutical”, *Op.cit.*, p.115

previamente su ser” [*“das jeweils schon voraus Wesende”*], lo sido [*das Gewesen*], el perfecto [*das Perfekt*]. El verbo griego εἶναι carece de la forma del perfecto; este es nombrado aquí en el ἦν εἶναι. No algo ónticamente pasado [*ontisch Vergangenes*], sino lo cada vez previo [*das jeweils Frühere*], aquello a que somos remitidos hacia atrás [*zurückverwiesen werden*] en la pregunta por el ente en cuanto tal; en vez de perfecto a priori podría decirse también: perfecto ontológico o transcendental (cf. la doctrina del esquematismo en Kant).⁵⁷⁸

Aunque Heidegger remite a Kant en este punto, la estructura de los dos conceptos del apriori no es la misma. Mientras Kant parte del *hecho de* la experiencia y considera como apriori las condiciones de posibilidad de ella, Heidegger caracteriza como apriori el *factum* mismo *de* la comprensión de ser, un apriori que se concibe como “lo cada vez previo”. El “siempre ya” del apriori heideggeriano, *das immer schon*, no se refiere a algo que ha sido y sigue siendo, sino a algo que “es siempre en cada momento anterior de y más allá de nuestra determinación, siempre ya operante y determinante para nosotros, lo perfecto en el sentido del *“per-factum”*”.⁵⁷⁹

Así, el apriori de Heidegger no tiene el sentido temporal común de algo que es “ónticamente pasado”, ni tiene el sentido de una aprioridad que “está impuesta desde arriba, por el sí mismo”.⁵⁸⁰ No tenemos aquí un movimiento como en el transcendentalismo kantiano “del *de facto* al *de jure*”.⁵⁸¹ En el sentido del apriori perfecto lo *de facto* con lo *de jure* se unen en el *factum de* que “*hay ser*” y comprensión del ser. Estamos siempre ya en una comprensión del ser.

De este modo, podemos dar una respuesta a la pregunta que pone Cristina Lafont

578 En SZ, S. 441 [p. 111]. La nota se refiere a la frase: “El haber-desde-siempre-dejado-ser, que deja en libertad apuntado a la condición respectiva, es un *pretérito perfecto a priori** que caracteriza el modo de ser del Dasein mismo.” En alemán: “Das auf Bewandtnis hin freigebende Je-schon-haben-bewenden-lassen ist ein *apriorisches Perfekt**, das die Seinsart des Daseins selbst charakterisiert.” En SZ, S. 85 [p. 111].

579 A ese aspecto del *a priori* se refiere Thomas Sheehan en el artículo Sheehan, T. (1995), “Heidegger’s New Aspect: On “In-Sein, Zeitlichkeit” and “The Genesis of Being and Time””, *Research in Phenomenology*, 25, pp. 207-225. Aquí citamos una frase de la p.217. Allí Sheehan remite también a una frase de GA, Bd., 21, S. 414, donde Heidegger afirma que “El “ya” es la indicación del apriori de la facticidad.”. Según Sheehan, con esa noción de apriori Heidegger inventa un nuevo, cuarto aspecto del tiempo pretérito perfecto, aparte de los aspectos conocidos (simple, progresivo/repetido, y completo). En Sheehan, “Heidegger’s New Aspect”, *Op.cit.*, p.218ff.

580 Kisiel, “The Mathematical and the Hermeneutical”, *Op.cit.*, p.114

581 Sheehan, “Heidegger’s New Aspect”, *Op.cit.*, p.214

acerca del cómo pueden ser compatibles dos frases de *Ser y Tiempo*, es decir, las frases, “la aperturidad [*Erschlossenheit*] es esencialmente fáctica” y la aperturidad es “verdad, en el sentido más originario [*im ursprünglichsten Sinne*]”.⁵⁸² Según Lafont, esa noción de verdad no puede prestar “características normativas de autoridad absoluta, pues nada “esencialmente fáctico” puede que tener autoridad absoluta sobre nosotros.” Con otras palabras, la caracterización de la aperturidad como algo “esencialmente fáctico pero verdadero” es, según ella, “paradójica, por decir lo menos”⁵⁸³

Pero, con este modo de tratar el tema se pierde lo esencial de la transformación del apriori. Según lo dicho anteriormente, lo fáctico no remite simplemente a lo *finito* [*endlich*] del ser humano y a lo condicionado históricamente, sino, a la vez, al mismo *factum* de que *hay ser* y comprensión de ser, a aquello que es *siempre ya*, a lo perfecto apriori. En este sentido, lo fáctico se hace sinónimo con lo *originario* [*das ursprünglich*]⁵⁸⁴, pertenece esencialmente al *factum* mismo.⁵⁸⁵

Pero ¿qué relación puede tener todo esto con la pregunta del *Ser y Tiempo*, la pregunta por el sentido del ser en general; podemos suponer que el hecho de que al final no se mostró el tiempo como “horizonte transcendental de la pregunta por el ser”⁵⁸⁶ tiene que ver con una inconsistencia central del tratado? ¿Podemos mantener que la respuesta

582 En SZ, S. 221 y 223 [p. 241 y 243]. Véase Lafont, C. (2007): “Heidegger and the Synthetic A priori”, en Crowell, S., and Malpas, J.(2007): *Transcendental Heidegger*, Stanford University Press, California, pp. 104-118, aquí de la p. 107.

583 Lafont, C. (2007): “Heidegger and the Synthetic A priori”, *Op.cit.*, p. 112 y 113

584 Reiner Schürmann en su libro con el título *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy* se refiere a un concepto de “facticidad no-humana” que remite a un “*factum* ontológico” (término de Pugliese) y a un “a priori fáctico” que es el “principio de una época”. De este modo, el “origen” [*Ursprung*] remite a dos cosas, a un “comienzo” [*Anfang*] de una época, y a un “salto originario” [*Ur-sprung*] de la presencia de cosas, palabras, y actos en una época. En Schürmann, R. (1987): *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, Indiana University Press, Bloomington, p. 57 y 56.

585 Theodore Kiesel despliega la tradición de la facticidad de Fichte a Lask y Heidegger, y hace referencia al concepto del “*factum* transcendental”, lo cual pasa de la consideración idealista de Fichte a la escuela fenomenológica. De este modo, dice Kiesel, “la facticidad (materia) del individuo histórico se convierte para Heidegger al sitio (localidad, casa) de su lógica hermenéutica.” En Kiesel, T. (2000): “Heidegger – Lask – Fichte” en el libro Rockmore, T. (ed.) (2000): *Heidegger, German Idealism, and Neo-kantianism*, Humanity Books, New York, pp. 239-270. Sobre el “*factum* transcendental” esp. p. 244-245 y 261-264. La frase aquí es de la p.247.

También M. Jorge de Carvalho, investiga la relación de Heidegger con Fichte respecto al concepto de la facticidad y descubre una conexión entre la facticidad y la “unidad primordial” que encuentra Heidegger en la vida. En de Carvalho, J. (2010): “Fichte, Heidegger and the Concept of Facticity”, en el libro Waibel, V., Breazeale, D., Rockmore, T. (eds.) (2010): *Fichte and the Phenomenological Tradition*, De Gruyter, Berlin-New York, pp.223-260, esp. p.248-249.

586 En SZ, S. 39 [p. 62]

a la pregunta por el sentido del ser en general sale fuera de las posibilidades de un ente esencialmente fáctico, de tal modo que surja una incompatibilidad entre el concepto de la historicidad y de la temporalidad con la pregunta misma?

Quizás en la tarea de localizar posibles inconsistencias en *Ser y Tiempo* nos puedan ayudar ciertos puntos del pensamiento del segundo Heidegger que critican su pensamiento anterior. Así, en el §132 de *Beiträge* con el título “Ser y ente” [“*Seyn und Seiendes*”] encontramos unas frases que reconocen un problema en relación con la diferencia ontológica y la noción de la condición de posibilidad, dos puntos centrales del *Ser y Tiempo*. Heidegger comenta allí:

Esta diferenciación [*Unterscheidung*] está concebida desde *Ser y Tiempo* como “diferencia ontológica” [“*ontologische Differenz*”] y ello con la intención de asegurar la pregunta por la verdad del ser [*Seyn*] frente a toda mezcolanza [*Vermischung*]. Pero, de inmediato, esta diferenciación es impelida a la vía de la cual procede. Pues aquí la entidad [*die Seiendheit*] se hace regir como la οὐσία, ἰδέα, y en consecuencia la objetividad [*Gegenständlichkeit*] como *condición de posibilidad* [*Bedingung der Möglichkeit*] del objeto [*Gegenstand*]. Por ello se requirió, en el intento de superación del primer planteo de la pregunta por el ser en *Ser y Tiempo* y sus irradiaciones [*Ausstrahlungen*] (“Acerca de la esencia del fundamento” y el libro sobre Kant [*Kantbuch*]) cambiantes intentos de adueñarse [*Herr zu werden*] de la “diferencia ontológica”, captar su mismo origen [*Ursprung*], es decir, su auténtica *unidad* [*Einheit*]. Por ello se requirió el esfuerzo de liberarse de la “condición de posibilidad” como de un retroceso sólo “matemático” [“*mathematische*” *Rückgang*] y captar la verdad del ser [*Seyn*] desde su propia *esencia* [*Wesen*] (evento [*Ereignis*]).⁵⁸⁷

Según las palabras de Heidegger, la diferencia ontológica sirvió en *Ser y Tiempo* como ayuda para plantear la “pregunta por la verdad” de ser. Pero lo que pasó es que ella transformó el concepto de ser en el concepto de “entidad” [*Seiendheit*], y esto porque el ser se concibió como condición de posibilidad de lo *ente* [*Seiend*], del mismo modo que la “objetividad” [*Gegenständlichkeit*] se concibe como condición de posibilidad del “objeto”

587 GA Bd 65 Beiträge S.250, p.[206]. La traducción es de la edición: Heidegger, M. (2003): *Aportes a la filosofía: acerca del evento*, traducción Dina V. Picotti C., Biblos, Buenos Aires.

[*Gegenstand*]. Por eso, dice Heidegger, se hizo un esfuerzo de liberarse de la “condición de posibilidad”, la cual es considerada por él como “un retroceso sólo “matemático” [*“mathematische” Rückgang*]”.

Ahora, lo más posible es que esta caracterización se refiere a un retroceso al pensamiento “matemático” que caracteriza el pensamiento de Kant.⁵⁸⁸ Pero, aparte de esto, el concepto de la condición de posibilidad parece hacer una distinción estricta entre lo posibilitado y lo posibilitante, remitiendo a la vez a una cierta prioridad temporal del segundo frente al primero. Así, parece que el problema surge a partir del hecho que la diferencia ontológica, en cierto sentido, se concibió en la forma de la condición de posibilidad.⁵⁸⁹ Una diferencia ontológica pensada así no es compatible con una interpretación filosófica que quiere ser fenomenológica, que quiere empezar por las cosas mismas, es decir, por el mismo *factum de* la comprensión y su facticidad particular. Si Heidegger no quiere convertir el ser en un ente supratemporal,⁵⁹⁰ tiene que permanecer fiel a la facticidad, es decir, permanecer fiel al *factum mismo de que* “hay ser” y siempre ya lo comprendemos, siempre que existamos.

Pero, de este modo, la comprensión del ser no es menos o más que comprensión del ente. Entendiendo la comprensión originaria como *pura Seinsverständnis*, y distinguiendo del modo mencionado el ser del ente, Heidegger viola la facticidad particular del *factum*. En *realidad*, ubica con esto la diferencia ontológica antes del *factum* de la comprensión, empezando, así, él también, por un principio que *flota en el aire* [*freischwebende*]. Para

588 El pensamiento matemático se describe así por Kisiel: “El lenguaje de “subsumir” el múltiple de la intuición bajo conceptos es el lenguaje de la aplicación matemática, en lugar de lo de la exposición hermenéutica”. En Kisiel, “The Mathematical and the Hermeneutical”, *Op.cit.*, p.114. Pero si queremos interpretar la frase con amplitud, podemos decir que quizás Heidegger se refiera aquí al bien sabido análisis matemático que se llama “análisis de la regresión” [*Regressionsanalyse*]. Este análisis hace una estimación de la relación entre una variable dependiente y una o más variables independientes. Así, quizás esa caracterización remita a una posible transformación del ser al ente a través de esa noción de la condición de posibilidad.

589 La idea de la diferencia ontológica tiene que ver con el reconocimiento, como vimos en el primer capítulo, por parte de Lotze de la revolución copernicana de Kant. Es decir, tiene que ver con el hecho de que la objetividad se distingue del objeto. Este es su procedencia, y parece que es por eso, por lo cual Heidegger mantiene en *Beiträge* que “esta diferenciación es impelida a la vía de la cual procede”. En GA Bd 65 *Beiträge* S.250, p.[206].

590 En los capítulos que siguen trataremos de mostrar que Heidegger en *Ser y Tiempo* si busca un concepto unitario de ser esto tiene que ver con el mero *factum de que* “hay ser” [*“es gibt Sein”*], e.d. del mero “que-es” [*“Daß-sein”*], y aquello que intenta exponer a través de la problemática de la temporalidad no es sino nuestra relación temporal con este *factum*. No obstante, una tal aspiración convierte el *factum* en un punto atemporal o supratemporal.

una consideración que respeta el punto de vista de la facticidad, el *factum* de la comprensión es el límite de la comprensibilidad. Y el concepto de la diferencia ontológica tiene que respetar también este límite. Captada desde el punto de vista del *factum*, la diferencia ontológica muestra “su auténtica *unidad* [*Einheit*]”, y esto porque se concibe en “su mismo origen [*Ursprung*]”.

De este modo, la diferencia ontológica no es una mera distinción que se aplica de una manera absoluta. Es algo que se mueve entre la diferencia y la identidad. Así, “captar la verdad del ser desde su propia esencia [*Wesen*]” no significa captarla como que el ser fuera solo, separado del ente,⁵⁹¹ ni significa captarla como que el ser fuera separado del hombre. Más bien, significa captarla originariamente, desde el punto de vista que ofrece el *factum* de la comprensión y su facticidad considerada fenomenológicamente. Significa concebir radicalmente el *hecho* de la comprensión como aquello que es, concebir el hecho *como* hecho, es decir, como “evento”, como *Ereignis*.

Ahora bien, podemos encontrar una crítica semejante al método transcendental, y a su consecuente inadecuación en relación con el ser, en los cursos y la conferencia que dio Heidegger en 1955-56, y se publicaron con el título *La proposición del fundamento* [*Der Satz vom Grund*]. Allí, él se refiere a la “condición de posibilidad” como una especie de “fundamentar” y de “fundamento racional”, del cual le “escapa” [*verschwindet*] el ser.⁵⁹² A través del método transcendental, la “objetualidad” [*Gegenständigkeit*] “alcanza” [*zureicht*] al objeto “el fundamento de su posibilidad, lo *antecedens*, lo antecedente, lo a priori.”⁵⁹³

Este método, según Heidegger, “corresponde [*entspricht*]” a la “exigencia” [*Anspruch*] de la proposición del fundamento. Con otras palabras, “por el método

591 Daniel Dahlstrom hace un comentario interesante acerca de ese punto cuando dice: “Pero, en cualquier caso, Heidegger identifica claramente por qué fue un error ponerse cómodo con el proyecto transcendental de Kant. Fue un error porque su diferenciación de niveles, proporcionar condiciones de posibilidad el uno al otro, reforzó una concepción desorientadora de la diferencia ontológica entre ser y ente.” En Dahlstrom, D. (2005): “Heidegger’s Transcendentalism”, *Research in Phenomenology*, No.35, pp. 29-54, aquí de la p. 41.

592 SvG, S. 183, [p.152]. Así remitimos a la edición alemana Heidegger, M. (2006): *Der Satz vom Grund*, Klett-Cotta, Stuttgart y a la traducción española Heidegger, M. (2003): *La proposición del fundamento*, traducción y nota de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela, Serbal, Barcelona.

593 SvG, S. 135, [p.115]

transcendental, el *principium rationis sufficientis* que se hace valer [*waltende*] en la *ratio* (razón [*Vernunft*]) viene a lo libre y claro del ejercicio de su poder [*seines Machtens*].”⁵⁹⁴ El método transcendental ejerce una especie de poder para fundamentar, para encontrar fundamento. Pero, como hemos visto, el ser como lo abierto, como el *factum* abierto *de que “hay ser”*, es ello mismo el fundamento como *origen* [*Ursprung*]. El ser “no tiene él mismo ningún fundamento [*Grund*]”, dice Heidegger. “Y ello, sin embargo, no por el hecho de que se fundamente a sí mismo, sino porque toda fundamentación [*Begründung*] – y también, y justamente, la fundamentación por sí mismo – sigue siendo inadecuada [*ungemäß*] al ser como fundamento. Toda fundamentación, toda apariencia de fundamentabilidad [*jeder Anschein von Begründbarkeit*], tendría que deponer [*herabsetzen*] al ser hasta hacerlo algo ente.”⁵⁹⁵

Así, pues, en lo que sigue trataremos de encontrar en *Ser y Tiempo* huellas de un tal transcendentalismo de la facticidad que se relaciona con el *factum* de que “*hay ser*” y comprensión de ser. También intentaremos mostrar que en el proyecto de *Ser y Tiempo* el tratamiento conceptual de ser como “que-es” [*Daß-sein*] tiene una cierta prioridad frente al “cómo-es” [*Wie-sein*] y “qué-es” [*Was-sein*]. Y esto se ve tanto en la jerarquía de los varios modos de la comprensión de ser, como en el modo como se plantea la problemática del tiempo.

594 SvG, S. 137, [p.116]

595 SvG, S. 185, [p.153]

B_El transcendentalismo de la facticidad en *Ser y Tiempo* [I]

En la primera parte del capítulo vimos que *Ser y Tiempo* plantea la pregunta por el sentido del ser, empezando por el *factum* innegable de la comprensión de ser [*Seinsverständnis*] por parte del ser humano, del Dasein. En *realidad*, todo el tratado es un intento de aclarar y sacar a la luz de una manera expresa esa comprensión de ser, la cual, en cierto sentido, “inmediata y regularmente” [*zunächst und zumeist*]⁵⁹⁶, queda como “indeterminada” [*unbestimmte*], “vaga”, o “mediana” [*durchschnittliche*] para el Dasein.⁵⁹⁷

A partir de ese punto, es decir, tratando como “comienzo” [*Anfang*] este mismo *factum* de la comprensión de ser, comprensión que es común y acostumbrada en la vida,⁵⁹⁸ Heidegger intenta cumplir con dos objetivos: primero, exponer las estructuras de ser [*Seinsverfassungen*] del mismo ente que formula preguntas acerca del ser, es decir, del Dasein; y, segundo, intentar dar una respuesta a la pregunta por el sentido de ser en general, revelando una cierta interpretación del tiempo, que se relaciona con la temporalidad originaria del Dasein, como horizonte transcendental sobre la base del cual se hace comprensible el ser en general.

De este modo, la vía para dar una respuesta a la pregunta por el sentido de ser pasa primero por un análisis de los momentos estructurales del ser del Dasein, de aquello que Heidegger llama “*analítica existencial del Dasein*”.⁵⁹⁹ Trataremos aquí seguir esta vía describiéndola brevemente, empezando, ante todo, no por proposiciones explicativas de los términos teóricos del esquema heideggeriano, sino por el comienzo, es decir, por el mismo *factum* de la comprensión de ser, mirando hacia la relación que mantiene cada concepto con tal *factum*.

Más que eso, seguimos la descripción que plantea Heidegger en relación con el

596 En SZ, S. 16 [p. 41]

597 En SZ, S. 5 y 6 [p. 29]

598 Recordemos aquí la frase de Heidegger del curso de 1919/20 cuando dice: “Das phänomenologisch-philosophische Verstehen ist ein Ursprungsverstehen, das seinen Ausgang nimmt von den konkreten Gestalten des Lebens.” En GA, Bd. 58, S. 240 [p. 248]

599 En SZ, S. 13 [p. 36]. “De ahí que la ontología fundamental [*Fundamentalontologie*], que está a la base de todas las otras ontologías, deba ser buscada en la analítica existencial del Dasein.”

llamado ente intramundano y el concepto del mundo, tratando de mostrar que sus conclusiones salen a través de una mirada que considera los fenómenos como *facta*, es decir, como hechos significativos ya establecidos. Así, hacemos referencia a una reducción particular que parece a una re-conducción de la mirada hacia el simple “*hecho que*” de nuestra práctica, donde el hecho se *re-conoce* como *hecho*. Pero, tal visión hacia los fenómenos remite a la consideración del apriori como un apriori perfecto. Ello, lejos de ser algo místico, tiene que ver simplemente con una prioridad de sentido que encuentra la mirada fenomenológica siempre y cada vez que mira a los fenómenos dentro del campo de la facticidad.

En un tercer lugar, vemos brevemente la interpretación ontológica de Descartes, la cual, como menciona Heidegger, proporciona “un punto de apoyo negativo” para su consideración ontológica. Allí tratamos de enseñar que las dos interpretaciones tienen una relación inversa acerca de su línea de fundamentación que tiene que ver con el carácter diferente de sus puntos de partida correspondientes. Aunque ambas empiezan de un *factum*, no obstante, interpretan a este *factum* de un modo diferente. Si bien Heidegger empieza del *hecho* de la relación significativa entre el Dasein, las cosas y el mundo, Descartes empieza por una distinción radical entre la *res cogitans* y la *res extensa*.

En el último párrafo de esta segunda parte del capítulo vemos cómo el concepto de la espacialidad de la ontología tal como está descrito por Heidegger aparece como una comprobación de una tal inversión. Para él, el espacio aparece sobre la base del mundo y su mundaneidad. Esto pasa porque el *factum* del estar-en-el-mundo ya de algún modo ha ofrecido un espacio descubierto. La interpretación cartesiana de un espacio puro geométrico viene después y por encima de una previa comprensión no temática del espacio ya descubierto.

Ahora bien, empezamos, pues, del simple existir del Dasein. ¿Qué significa aquí existir, y qué existencial; qué es la primera cosa que el Dasein encuentra existiendo?

¿Podemos reconstruir los conceptos básicos de *Ser y Tiempo* centrando en el *hecho*, el *factum*, de la comprensión de ser, de tal modo que el *hecho* mismo, o el “*hecho que*”,

pueda ayudar como hilo conductor para que se desenrolle nuestra interpretación?

§14_La línea de fundamentación

Así, en lo que sigue tratamos de ver la relación del *factum* y de su *re-conocimiento* con ciertos conceptos básicos de *Ser y Tiempo*. La distinción principal que traza Heidegger entre el Dasein y los entes que estan-ahí, *die Vorhandene*, nos ayuda mostrar que el concepto de la “facticidad” [*Faktizität*], en cierto sentido, nombra precisamente al *re-conocimiento* de ese *factum*. Intentamos, además, mostrar que los pasos metodológicos que conectan los varios conceptos tienen que ver con tal *re-conocimiento*, formando una línea de fundamentación particular, la estructura de la cual ayuda a Heidegger elegir la cotidianidad como campo de investigación.

[i] Los conceptos básicos y su relación con el *factum*

Empezamos, pues, por el mismo *factum* de la comprensión del ser [*Seinsverständnis*]. Por este mismo *hecho* el Dasein muestra una primacía ontológica, en el sentido de que ello “no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes.” Aquello que caracteriza el Dasein, dice Heidegger, es el hecho de que “a este ente *le va* [*umgehen*] en su ser este mismo ser.”⁶⁰⁰ Esto significa que el Dasein, de algún modo, siempre que existe, se relaciona “comprensivamente” [*verstehend*] con su ser⁶⁰¹, y, según Heidegger, a la vez con el ser en general.⁶⁰² Pero, esa comprensión – que es “*ella misma, una*

600 En SZ, S. 12 [p. 35]. La frase entera reza: “Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht.”

601 Heidegger en SZ, S. 53 [p. 79] dice acerca de este punto: “El Dasein es un ente que en su ser se comporta comprensivamente respecto de este ser. Con ello queda indicado el concepto formal de existencia. El Dasein existe.” Aquí hemos alterado la traducción del adverbio “*verstehend*”, sustituyendo la palabra “comprensoramente” que utiliza Rivera.

602 En SZ, S. 12 [p. 35]. En realidad Heidegger en este punto del texto no hace expresamente esa conexión entre la comprensión de ser de sí mismo que tiene el Dasein existiendo y la comprensión del ser en general. Esta conexión se hace en una nota marginal, utilizando además la frase “relación...con el ser en total” [*zum Sein im Ganzen*]. Toda la nota reza: “Pero, ser, aquí, no sólo en cuanto ser del hombre (existencia). Esto resultará claro por lo que sigue. El estar-en-el-mundo encierra *en sí* la relación de la existencia con el ser en total: comprensión del ser [*Seinsverständnis*].”

determinación de ser del Dasein”, y, la cual hace que el Dasein *sea* ontológico, – no es siempre una comprensión expresa, y no dirige necesariamente al desarrollo de una ontología. El “ser-ontológico” [*Ontologisch-sein*] del Dasein se describe en un primer momento como “preontológico” [*vor-ontologische*].⁶⁰³

Sin embargo, este “pre-” no remite a un ser-óntico del Dasein, como que no se hubiera vuelto todavía ontológico, sino que remite a una distinción que traza Heidegger entre comprensión expresa de ser y comprensión latente. Así, una tal comprensión, siempre presente en cierto sentido, hace que el Dasein viviendo, – es decir *siendo* – mantenga una relación firme y constante con su ser (y con el ser en general).⁶⁰⁴ En la medida que el Dasein *es*, o mejor dicho, mientras ello *es*, se relaciona con su ser (y con el ser en general), y este mismo *hecho* es lo que Heidegger llamó “existencia” [*Existenz*]. Dicho en otras palabras, la “existencia” se refiere al *ser* del Dasein, pero no como una caracterización *exterior*, sino como un término que designa a ese *ser* “con respecto al cual el Dasein se puede comportar [*verhalten zu*] de esta o aquella manera y con respecto al cual siempre se comporta de alguna determinada manera”.⁶⁰⁵

Existencia es el ser del Dasein, y esto significa que ello *es*, relacionándose siempre con su ser (y con el ser en general). De tal manera el Dasein existe. Hay, pues, aquí una relación interna radical, un relacionarse del Dasein con su existir, es decir, con el *hecho de* su existir. La “*Existenz*” no remite simplemente al Dasein que existe, sino al Dasein que, existiendo, se relaciona con el “*hecho de*” su existir. Hay, pues, ya desde el principio en el “concepto formal de existencia” una cierta reflexividad.⁶⁰⁶

Así, se explica también la famosa frase de Heidegger según la cual “la “esencia” [*das Wesen*] del Dasein consiste en su existencia”.⁶⁰⁷ La frase no remite a otra cosa que al

603 *Ibíd.*

604 *Ibíd.* Heidegger dice: “La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein.” En alemán: “*Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins.*”

605 *Ibíd.* La frase en el texto original reza: “Das Sein* selbst, zu dem** das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir Existenz.”

606 Este es el sentido de las frases de Heidegger a que remitimos antes: “El Dasein es un ente que en su ser se comporta comprensivamente respecto de este ser. Con ello queda indicado el concepto formal de existencia. El Dasein existe.” En SZ, S. 53 [p. 79]

607 En SZ, S. 42 [p. 67]. “*Das “Wesen” des Daseins liegt in seiner Existenz.*”

hecho de que la esencia del Dasein no se puede determinar “mediante la indicación de un contenido quiditativo [*ein sachhaltiges Was*], sino que su esencia consiste, más bien, en que este ente tiene que ser en cada caso su ser como suyo [*daß es je sein Sein als seiniges zu sein hat*]”.⁶⁰⁸ Pero, lo importante aquí, desde nuestro punto de vista, no es el hecho de que el Dasein siendo “tiene que ser” [*zu sein hat*]. Más bien, lo importante es que, siendo, el Dasein tiene que ser con “su ser como suyo” [*sein Sein als seiniges*]. Por así decirlo, el Dasein existe y tiene que coexistir con el *hecho de que* existe.

Ahora bien, en referencia a un ente que no tiene “esencia” en el sentido tradicional, y tiene sólo “existencia”, un esfuerzo de describirlo en sus rasgos estructurales no tiene que ver tanto con “el qué” [*das Was*] de su esencia, sino como con “el cómo” [*das Wie*] de su existir. El Dasein, en cuanto el ente que existe relacionándose siempre con el ser, tiene ciertas *estructuras dinámicas*, una “constitución de ser” [*Seinsverfassung*], a la cual Heidegger da el nombre “existencialidad” [*Existenzialität*].⁶⁰⁹ La existencialidad se refiere al “cómo” del existir del Dasein, es, según las palabras de Heidegger, la “trama” [*Zusammenhang*] de las “estructuras ontológicas” de la existencia.⁶¹⁰

Pero, ¿qué es lo que el Dasein *encuentra* [*finden*] existiendo, viviendo?

Heidegger insiste que el primero que el Dasein encuentra, mientras *existe*, es su existir junto con el mundo, su existir “en” el mundo. Él utiliza aquí las expresiones “primariamente dado” [*primäre Befund*] y “fenoménicamente dado” [*phänomenale Befund*].⁶¹¹ Si lo pensamos esto simplemente, – simplificándolo en cierto sentido para tacharlo justo después – esto no remite a otra cosa que al pleno *hecho de que* una vez que alguien exista, existe “en” un espacio (y tiempo) concreto.⁶¹² Pero, para el Dasein, para el

608 En SZ, S. 12 [p. 35]. Heidegger hace destacar en este punto que es precisamente por esa razón que ha escogido el término “Dasein”, lo cual no es otra cosa que “pura expresión de ser”. Toda la frase en el original dice: “Und weil die Wesensbestimmung dieses Seienden nicht durch Angabe eines sachhaltigen Was vollzogen werden kann, sein Wesen vielmehr darin liegt, daß es je sein Sein als seiniges zu sein hat, ist der Titel Dasein als reiner Seinsausdruck zur Bezeichnung dieses Seienden gewählt.”

609 En SZ, S. 13 [p. 36]. La frase entera es: “Y a esta existencialidad la entendemos como la constitución de ser del ente que existe.” “*Diese verstehen wir aber als Seinsverfassung des Seienden, das existiert.*”

610 En SZ, S. 12 [p. 35]. “*Den Zusammenhang dieser Strukturen nennen wir die Existenzialität.*”

611 En SZ, S. 53 [p. 79]. Heidegger utiliza esas expresiones en relación con el “fenómeno unitario” [*einheitliches Phänomen*] del “estar-en-el-mundo” [*In-der-Welt-sein*].

612 En SZ, S. 54 [p. 80]. Aquí nos referimos a un concepto “preontológico” del mundo como “aquello en lo que” [*das “worin”*] “vive” un Dasein fáctico en cuanto tal”. Véase SZ, S. 65 [p. 93].

ente que existe comprensivamente, este mismo *hecho* no es algo que pasa sin más, no es un pleno hecho espacial-temporal. El Dasein no está en el mundo como por ejemplo “el agua está “en” el vaso y el traje “en” el armario.”⁶¹³ Este “estar-en” [*In-Sein*] que se relaciona con el Dasein tiene un significado completamente diferente, y no tiene que ver con el mero “estar dentro de...” [*Sein in...*] de los entes que no tienen el modo de ser del Dasein, es decir, que no existen comprensivamente. Esos entes tienen el modo de ser del estar-ahí [*Vorhandensein*], y, así, mantienen una determinada relación de “lugar” [*Ort*] con el mundo, relación que no es más que “un espacial [*räumlich*] estar-en-uno-dentro-del-otro de dos entes que están-ahí”.⁶¹⁴

Al contrario, el *hecho del* existir en el mundo no significa para el Dasein la misma cosa. Es un *hecho* mucho más rico y mucho más profundo. Para hacer más clara esta distinción, Heidegger llama a los caracteres ontológicos del Dasein como “existenciales” [*Existenzialen*], y los contrapone a los elementos “categoriales” [*kategoriale*] de los entes que están-allí. Así, añade: “el estar-en [*In-Sein*] mienta una constitución de ser [*eine Seinsverfassung*] del Dasein y es un existencial [*Existenzial*].”⁶¹⁵ Podemos decir que Heidegger no empieza su análisis ni con el mundo mismo, ni con las cosas, sino, en cierto sentido, con el mero *hecho del* “estar-en”, que es un “estar-en” del Dasein en el mundo.⁶¹⁶

Aparte de esto, la diferencia entre los dos modos de ser, el modo del Dasein y aquel de los entes que no son Dasein, se ve más claramente en la presentación que hace Heidegger al *segundo* existencial, el “estar en medio” del mundo [*das “Sein bei” der Welt*]. Este “*Sein-bei*”, según Heidegger, tiene el sentido del “absorberse en el mundo” [*das Aufgehen in der Welt*], proviene del “habitar en...” [*wohnen bei...*] y “estar familiarizado con...” [*vertraut sein mit...*]. En consecuencia, – cosa importante para el modo que se

613 En SZ, S. 54 [p. 80]. Heidegger más adelante en el texto da el nombre de “*Inwendigkeit*”, del “estar-dentro”, a este fenómeno propio de los entes que están-ahí.

614 *Ibid.*

615 *Ibid.*

616 Heidegger empieza mostrar la estructura “estar-en-el-mundo” [*In-der-Welt-sein*] a partir del “estar-en”. Véase SZ, S. 53-54 [p. 80]. Esto, desde nuestro punto de vista, no es por casualidad. Más bien, él parece que tiene la intención de empezar por un mero *hecho*, el hecho del “estar-en”, y hacer pasar al segundo plano el “mundo”, y esto para evitar connotaciones ónticas.

desenrolla la línea de fundamentación de *Ser y Tiempo* – el “estar en medio” viene *después* del estar-en, y está fundado [*ist fundiert*] en ello.⁶¹⁷ Pero este “*Sein-bei*”, este “estar en medio” del Dasein en el mundo, tiene poca relación con “el mero estar-juntas de cosas que están-ahí” [*das Beisammen-vorhanden-sein*]. Y si decimos que “la mesa está “junto” a la puerta [*der Tisch steht “bei” der Tür*], o “la silla “toca” [*berührt*] la pared”, lo decimos abusivamente, porque en realidad dos entes que están-ahí dentro del mundo, ni pueden “tocarse”, ni pueden “estar juntos” [*bei*]. Para que la silla “tocara” la pared, dice Heidegger, debería la pared haber “comparecido” [*begegnen*] “para” [*für*] la silla.⁶¹⁸

De este modo, los entes que simplemente están-ahí dentro del mundo, en *realidad*, “por sí mismos *carecen de mundo*”, son “*an ihnen selbst weltlos*”.⁶¹⁹ En contraste, vimos que el Dasein es un ente que no carece de mundo, sino que está siempre en un mundo, y este mismo *hecho del “estar-en”* [*In-Sein*] es un elemento de su “constitución de ser” [*Seinsverfassung*].⁶²⁰ Podemos decir que es a partir de aquí que surge el “estar-en-el-mundo” [*In-der-Welt-sein*] como “estructura originaria” [*ursprüngliche Struktur*] y “fundamental” [*Fundamentalstruktur*] del Dasein.⁶²¹ Lejos de ser tal estructura – estructura muy importante para el proyecto heideggeriano, la cual resulta ser pleno sinónimo del término Dasein – una cuestión de determinación teórica o especulativa, sale directamente con el *re-conocimiento* del mismo *hecho del* existir del Dasein en el mundo, o, con palabras de Heidegger, con la mira a “la constitución existencial del estar-en [*die existenziale Verfassung des In-Seins*]”.⁶²²

En este contexto, el estar-en-el-mundo es una estructura que sale de los fenómenos. El Dasein que existe comprende siempre el *hecho de* su existir. Pero, tal *hecho* no tiene lugar en el vacío, sino que tiene, con un sentido particular, un *lugar* – sucede “en” el

617 En SZ, S. 54 [p. 81]. Más abajo en el texto vamos a ver a este línea desde cerca.

618 En SZ, S. 55 [p. 81]

619 *Ibid.*

620 En SZ, S. 54 [p. 80]. “El estar-en [*In-Sein*] mienta una constitución de ser [*eine Seinsverfassung*] del Dasein y es un existencial [*Existenzial*].”

621 En SZ, S. 41 [p. 65]

622 En SZ, S. 55 [p. 82]. En realidad esta frase se refiere al caso de que el Dasein se considere como mero estar-ahí, como un ente sin mundo [*weltlos*] y en original reza: “Hierzu ist ein völliges Absehen von, bzw. Nichtsehen der existenzialen Verfassung des In-Seins notwendig.”

mundo. Si miramos con atención al mismo *hecho del* “estar-en”, del existir necesariamente “en” un espacio (y tiempo) concreto, surge el fenómeno del “estar-en-el-mundo”; y surge – precisamente porque tiene que ver con un *hecho*, con un *factum* – como una estructura siempre previa, como una estructura “*apriori*”. No obstante, como comenta Heidegger, “este “*apriori*” de la interpretación del Dasein no es una determinación reconstruida de fragmentos, sino una estructura originaria [*ursprünglich*] y siempre total.”⁶²³

Ahora bien, vimos que el Dasein vive en el mundo, comprendiendo a la vez el mismo *hecho de* su existir. Esta comprensión es aquello que realmente hace diferenciar el Dasein de los entes que simplemente están-ahí. Sin embargo, según Heidegger, hay un modo de “estar-ahí” [*Vorhandenheit*] que le es “propio” [*eigene*] al Dasein. Esto tiene que ver con el hecho de que “el Dasein comprende su ser más propio como un cierto “estar-ahí factual” [*tatsächliche Vorhandensein*].”⁶²⁴ Pero, esa autocomprensión, aunque puede suceder y a menudo sucede, no es sino una mera visión óptica. Y esto porque, “desde el punto de vista ontológico”, el “carácter factual” [*Tatsächlichkeit*] del “hecho” [*Tatsache*] del existir del Dasein, es “radicalmente diferente del estar presente factual de una especie mineral [*Gesteinsart*]” por ejemplo. Por eso, el *factum*, “que es cada vez [*jeweilig*] todo Dasein”, tiene un “carácter factual” [*Tatsächlichkeit*] que apenas se puede llamar “factual”.⁶²⁵ Heidegger designa ese carácter del Dasein – que es más bien un carácter fáctico [*faktisch*] que factual [*tatsächlich*] – con el término especial “facticidad” [*Faktizität*].

La “facticidad”, término central para el planteamiento heideggeriano y nuestra interpretación aquí, no se puede todavía apreciar, según Heidegger, en su totalidad y en su importancia metodológica.⁶²⁶ Sin embargo, él menciona provisionalmente que dicho

623 En SZ, S. 41 [p. 65]

624 En SZ, S. 55-56 [p. 82]. Aquí traducimos el término “*tatsächlich*” como “factual”, sustituyendo lo “de hecho” que aparece en la traducción de Rivera. Lo mismo hacemos para sus derivados.

625 En SZ, S. 56 [p. 82]. En estas frases hemos alterado la traducción. La última frase en el texto original reza: “Die Tatsächlichkeit des Faktums Dasein, als welches jeweilig jedes Dasein ist, nennen wir seine *Faktizität*.”

626 *Ibid.* Heidegger dice acerca de esto: “La complicada estructura de esta determinación de ser sólo es captable, incluso *como problema*, a la luz de las estructuras existenciales fundamentales del Dasein, cuando ellas hayan

término “implica” [*beschließt in sich*]: “el estar-en-el-mundo de un ente “intramundano” [*innerweltliche*], en forma tal que este ente se pueda comprender como ligado en su “destino” al ser del ente que comparece para él [*ihm begegnet*] dentro de su propio mundo.”⁶²⁷ Este ligamento destinal entre el Dasein y los entes, – al que remite, según Heidegger, el concepto de la “facticidad” – se describe por él, anticipando, con el término general “ocuparse” [*Besorgen*], lo cual tiene que ver con una multiplicidad de relaciones como “habérselas con algo, producir, cultivar y cuidar, usar, abandonar” e.t.c. El “ocuparse” es un término ontológico, un existencial, que designa “el ser de una determinada posibilidad de estar-en-el-mundo”, y se conecta con aquello que Heidegger considera como ser del Dasein, es decir, el cuidado [*Sorge*].⁶²⁸

Pero, tratemos de fijar un poco más en esta distinción entre *Faktizität* y *Tatsächlichkeit*. Heidegger en otro punto del texto dice acerca de ella: “El *factum* de “que es y tiene que ser” [*Daß es ist und zu sein hat*], que pertenece al Dasein, “no es aquel “que [es]” [*Daß*] que ontológico-categorialmente expresa el carácter factual [*Tatsächlichkeit*], propio del estar-ahí [*die Vorhandenheit*].”⁶²⁹ Y sigue: “La *facticidad* [*Faktizität*] no es el carácter factual [*Tatsächlichkeit*] del *factum brutum* de algo que está-ahí, sino un carácter de ser del Dasein, asumido [*aufgenommen*] en la existencia, aunque, por lo pronto, reprimido [*abgedrängt*].”⁶³⁰

Así, para el ente que existe comprensivamente, la facticidad caracteriza su existir como *factum*, es decir, como “el *factum* de “que es y tiene que ser” [*Daß es ist und zu sein hat*]. Este *factum*, el Dasein tiene que asumirlo existiendo. Pero, a la vez, para el mismo ente que comprende, tampoco el carácter factual, la *Tatsächlichkeit*, de los entes que

sido puestas de relieve.” Aquí hemos alterado la traducción de la edición española. La frase original reza: “Die verwickelte Struktur dieser Seinsbestimmtheit ist selbst als Problem nur erst faßbar im Lichte der schon herausgearbeiteten existenzialen Grundverfassungen des Daseins.”

627 En SZ, S. 56 [p. 82]

628 En SZ, S. 56-57 [p. 83]

629 En SZ, S. 135 [p. 159]. La frase entera en el texto original reza: “Das in der Befindlichkeit des Daseins erschlossene “Daß es ist und zu sein hat” ist nicht jenes “Daß”, das ontologisch-kategorial die der Vorhandenheit zugehörige Tatsächlichkeit ausdrückt.”

630 *Ibid.* Esta frase en el texto original es: “Faktizität ist nicht die Tatsächlichkeit des factum brutum eines Vorhandenen, sondern ein in die Existenz aufgenommener, wenngleich zunächst abgedrängter Seinscharakter des Daseins.”

están-ahí puede ser una nada, un *factum* sin sentido. Dado que el ente “comparece” [*begegnet*] para nosotros dentro de nuestro mundo, y se puede comprender como “ligado” en su “destino” a nuestro ser,⁶³¹ su carácter factual no puede remitir a un *factum brutum*, sino a un *factum* con sentido, es decir, a un *factum* con cierto carácter significativo. Si Heidegger hace referencia aquí a un *factum brutum*, esto no puede tener relación con el comprender de los entes que están-ahí por parte del Dasein. Más bien, esta frase o es un reproche frente a una interpretación naturalista de los entes que están-ahí, o, – cosa que es más probable – se refiere a la imposibilidad de que comprendiera un ente que está-ahí un hecho, del mismo modo y con el mismo sentido de que una pared no puede haber “comparecido” [*begegnen*] “para” [*für*] una silla.⁶³²

Pero, si esto es así, los dos conceptos, la facticidad [*Faktizität*] y el carácter factual [*Tatsächlichkeit*] no pueden ser completamente distintos. Aquello que los une, hasta cierto punto, su elemento común, es el “que”, el “*Daß*”. Aunque este “*Daß*” no es *lo mismo* en los dos casos, como Heidegger destacó,⁶³³ tampoco puede ser algo completamente diferente y ajeno, dado que sigue siendo un “*Daß*”. Para decirlo mejor, los dos conceptos, la *Faktizität* y la *Tatsächlichkeit*, remiten ambos a un *re-conocimiento* de un *hecho*, de un *factum*. Más adelante en el texto quizás se arroje más luz al carácter *diferente* y común de esos dos “*Daß*” y al carácter de un tal *re-conocimiento*.

Ahora tenemos que ver cómo se relaciona el *factum* con la línea de fundamentación de *Ser y Tiempo*, y ella con el campo de la investigación.

631 En SZ, S. 56 [p. 82]. La frase original es: “Der Begriff der Faktizität beschließt in sich: das In-der-Welt-sein eines “innerweltlichen” Seienden, so zwar, daß sich dieses Seiende verstehen kann als in seinem “Geschick” verhaftet mit dem Sein des Seienden, das ihm innerhalb seiner eigenen Welt begegnet.”

632 En SZ, S. 55 [p. 81]. La frase entera reza: “Von einem “Berühren” kann streng genommen nie die Rede sein und zwar nicht deshalb, weil am Ende immer bei genauer Nachprüfung sich ein Zwischenraum zwischen Stuhl und Wand feststellen läßt, sondern weil der Stuhl grundsätzlich nicht, und wäre der Zwischenraum gleich Null, die Wand berühren kann.”

633 Aquí nos referimos a la misma frase que citamos más arriba de SZ, S. 135 [p. 159]. La frase original es así: “El *factum* de “que es y tiene que ser” [*Daß es ist und zu sein hat*], abierto en la disposición afectiva del Dasein, no es aquel “que [es]” [*Daß*] que ontológico-categorialmente expresa el carácter factual [*Tatsächlichkeit*], propio del estar-ahí.”

[ii] La línea de fundamentación y la elección del campo de la investigación

El *Ser y Tiempo* tiene como punto de partida el *factum* de la comprensión de ser. En este *factum* el que comprende siempre es el Dasein y lo que está comprendido es el ser. De este modo, si queremos preguntar por el sentido de ser, lo que debe ser preguntado es el Dasein mismo, es decir, el ente que comprende el ser. “Lo primariamente interrogado [*Befragte*] en la pregunta por el sentido del ser”, dice Heidegger, “es el ente que tiene el carácter del Dasein”. Pero, ¿cuales son las características básicas de este ente acerca de la línea de fundamentación que se ha elegido aquí; cuál es el campo donde tiene lugar esa interrogación?

Vimos que el Dasein no es más que “existencia” – su “esencia” [*Wesen*] “*consiste en su existencia* [*Existenz*].” El sentido del término existencia aquí no remite al significado tradicional de la *existentia*, lo cual Heidegger identifica ontológicamente con el mero “estar-ahí” [*Vorhandensein*]. Más bien, la *Existenz* remite al *hecho del “tener-que-ser”* [*Zu-sein*] del Dasein,⁶³⁴ es decir, remite al *hecho de que* el Dasein *es*, y una vez que *es*, tiene que ser. Así, el Dasein *siendo*, *es* de diferentes modos. Y si ello no es un mero estar-ahí, entonces sus varios caracteres no son “propiedades que estén-ahí [*vorhandene Eigenschaften*]”, sino que son “maneras de ser posibles [*mögliche Weisen*] para él, y sólo eso.”⁶³⁵

Pero, aparte de esto, el Dasein, así como entra en la interrogación particular del *Ser y Tiempo*, es el ente que “somos cada vez nosotros mismos.” Es decir, ello se considera teniendo el “carácter de ser-cada-vez-mío” [*Jemeinigkeit*].⁶³⁶ Este carácter tampoco es una idea que surge así voluntariamente, sino que tiene que ver con el *hecho de que* el Dasein, *siendo*, “se las ha [*verhält sich*] este mismo con su ser”.⁶³⁷ Dicho de otro modo, “el ser que

634 En SZ, S. 42 [p. 67]. Heidegger acerca de esta última frase comenta en una nota del *Hüttenexemplar*: “que él “tiene” que ser; Destinación!” En el original: “daß es zu seyn “hat”; Bestimmung!” Nosotros prestamos aquí más atención a la palabra “daß” que a la palabra “hat”, es decir, damos más atención al mismo *hecho* del “tener-que-ser” y menos al “tener-que-ser” como tal.

635 En SZ, S. 42 [p. 67-68]

636 En SZ, S. 42 [p. 68]. Heidegger en otra nota del *Hüttenexemplar* dice: “e.d. ser-cada-vez-mío quiere decir estar entregado a sí mismo como propio”. En el original: “d.h. Jemeinigkeit meint Übereignetheit”.

637 En SZ, S. 42 [p. 67]

le va a este ente en su ser es cada vez el mío [*ist je meines*].”⁶³⁸ En cierto sentido, esto remite a la relación radical con el sí-mismo, y a aquel concepto del preocuparse [*Bekümmderung*] por la propia existencia, de lo que hablaba Heidegger ya a partir de sus primeros cursos.

En este contexto, el *hecho de que* al Dasein “le va” [*umgehen*] su propio ser, ayuda a Heidegger a trazar otra vez la diferencia entre el Dasein y los entes que están-ahí. Y lo hace de tal modo que queda claro que el Dasein *es* de un modo particular, el cual pertenece a un orden diferente del *Vorhandensein*. Pero, pertenecer a un orden diferente no significa tanto que a los entes que están-ahí les es “indiferente” [*gleichgültig*] su ser, sino que ellos son de tal manera que su ser no les puede ser “ni indiferente, ni no-indiferente”.⁶³⁹

Este carácter de “ser-cada-vez-mio” del Dasein – que remite a una relación interna con su ser en el sentido de que a ello le va este mismo ser – hace que ello “se comporta en relación a su ser como en relación a su posibilidad [*Möglichkeit*] más propia.” En una frase típica Heidegger mantiene que “el Dasein es cada vez [*je*] esencialmente su posibilidad”.⁶⁴⁰ De este modo, el Dasein no es, en *realidad*, nada fijo, sino que es, por ser una relación interna, una posibilidad que queda abierta mientras ello existe. Son estos dos elementos fundamentales del Dasein tal como se describen por Heidegger – es decir, la “existencia” como el *hecho de que* el Dasein *es* y tiene que ser, y también el “ser-cada-vez-mio” como el *hecho de que* el Dasein, siendo, se le va este mismo ser – que resultan considerar este ente como una posibilidad abierta.

Ahora, el Dasein, como el ente que *es* su posibilidad, puede a veces ser “propio” [*eigentlich*] y a veces no serlo. “Propiedad” [*Eigentlichkeit*] aquí significa que el Dasein “puede en su ser “escogerse”, ganarse a sí mismo”. Mientras que la “impropiedad” [*Uneigentlichkeit*], aunque no remite a un carácter inferior de ser, tiene que ver con un

638 En SZ, S. 42 [p. 68]. Aquí hemos alterado la traducción de la edición española. La frase original es: “Das Sein, *darum* es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist je meines.”

639 *Ibíd.*

640 *Ibíd.*

“perderse, es decir, no ganarse jamás o sólo ganarse “aparentemente”.”⁶⁴¹ Los dos modos de ser del Dasein pertenecen igual, y de una manera positiva, al Dasein como esa posibilidad abierta del existir; la posibilidad, que es cada vez mía y se cumple de una manera u otra. Como dice Heidegger, “ambos modos de ser, *propiedad e impropiedad* [...] se fundan en que [*gründen darin, daß*] el Dasein en cuanto tal está determinado por el ser-cada-vez-mío.”⁶⁴² Dado que ambos modos se fundan en este *hecho del* existir, ellos se cumplen de manera diferente, es decir, muestran una cierta “indiferencia” acerca del cumplimiento, el cual depende cada vez del cómo cada uno de nosotros se relaciona con el sí-mismo. Como menciona Heidegger, “este es el sentido formal [*der formale Sinn*] de la constitución existencial [*der Existenzverfassung*] del Dasein”.⁶⁴³

Parece que tenemos aquí una línea de fundamentación particular. Todo empieza de un *hecho* innegable, de un *factum*, y sigue con pasos que no se deducen del nivel anterior, sino se sacan como afirmaciones y *reconocimientos* del pleno *factum*, del “*hecho que*”, que pertenece al nivel anterior. Así, del *factum* de la *Seinsverständnis*, que *reconoce* y afirma una relación permanente entre el Dasein y el ser, vamos a la existencia [*Existenz*] como afirmación del *hecho de* la relación con el ser del Dasein. El Dasein existe relacionándose siempre con su ser, a ello le va su propio ser, y a través de esa relación su ser es cada-vez-suyo. Este nivel, que Heidegger llama “el sentido formal de la constitución existencial del Dasein”, deja abierta la posibilidad del tercer paso, es decir del *hecho* libre e independiente, e.d. “indiferente”, del cómo apropia el Dasein la posibilidad de su ser. El segundo nivel es lo que Heidegger nombra nivel “existencial” [*existenzial*], mientras que el tercero se refiere al nivel “existente” [*existenzielle*].

Ahora bien, este mismo *hecho* de “indiferencia modal”⁶⁴⁴, da la posibilidad a Heidegger de empezar su análisis por aquello que llama la “indiferencia de la

641 En SZ, S. 42-43 [p. 68]

642 En SZ, S. 43 [p. 68]. También Heidegger en SZ, S. 53 [p. 79] dice: “El Dasein existe. El Dasein es, además, el ente que soy cada vez yo mismo. Al Dasein existente le pertenece el ser-cada-vez-mío como condición de posibilidad de la propiedad e impropiedad. El Dasein existe siempre en uno de estos modos o en la indiferencia modal de ellos.”

643 En SZ, S. 43 [p. 69]

644 En SZ, S. 53 [p. 79]. Citamos esta frase más arriba en la nota No. 641.

cotidianidad” [*Indifferenz der Alltäglichkeit*], es decir, le da la posibilidad de elegir un campo donde el Dasein está en su “indiferente immediatez y regularidad [*indifferente Zunächst und Zumeist*]”. A esta indiferencia cotidiana del Dasein Heidegger le da el nombre general “medianidad” [*Durchschnittlichkeit*].⁶⁴⁵

Pero ¿cómo puede la ontología sacar conclusiones del campo corriente de la cotidianidad; cómo puede ella extraer algo ontológico de ahí?

Para tratar de responder a estas preguntas tenemos que ver la forma que cobra la distinción de Heidegger entre el nivel ontológico y el nivel óntico. Pero, dado que cualquier investigación ontológica se realiza por un Dasein, hay detrás de esa distinción una segunda, que Heidegger traza con un modo radical, la una entre el ser del Dasein y el ser de los entes que meramente están-ahí [*Vorhandensein*]. Esta segunda distinción le permite, como hemos visto, a Heidegger hablar sobre los caracteres especiales del Dasein, de la “*Existenz*”, y del “ser-cada-vez-mio”, como huellas del relacionarse necesario con el sí-mismo, con el *hecho de su existir*.

Como consecuencia de esto, Heidegger distingue entre los “caracteres de ser” [*Seinscharakteren*] que corresponden a los dos tipos de entes. Es decir, distingue entre las “*categorías*” [*Kategorien*] como “determinaciones de ser del ente que no tiene la forma del ser del Dasein”, y los “*existenciales*” [*Existenzialien*] que son los caracteres de ser del Dasein que “se determinan desde la existencialidad”.⁶⁴⁶ De este modo, él comenta que los dos tipos de entes “se interrogan” [*Befragen*] de formas diferentes. Si preguntamos por los entes que están-ahí acerca de su “qué” [*Was*], por el Dasein, por un ente que “existe”, tenemos que preguntar acerca de su “quién” [*Wer*].⁶⁴⁷

Con esto, Heidegger declara que toma y mantiene el concepto de las categorías en “su significación ontológica primaria”, es decir, en la significación que viene de la ontología antigua, antes de las varias distorsiones. Según él, – y esto es un elemento importante para la ontología hermenéutica – las categorías en su uso ontológico original

645 *Ibid.*

646 En SZ, S. 44 [p. 69-70]

647 En SZ, S. 45 [p. 70]

significan algo como “decirle al ente en su cara lo que él en-cada-caso ya [*je schon*] es como ente, e.d. dejarlo que se vea por todos en su ser.”⁶⁴⁸ Hay, pues, aquí un decir, un λέγειν, que “deja que se vea” (*sehen lassen*) el ser de cada ente, de tal modo que “este ser se haga comprensible de antemano en lo que él es y como lo que ya está en todo ente.”⁶⁴⁹

Ahora, pasando a la relación entre lo ontológico y lo óntico, podemos observar que tanto las categorías, como los existenciales tienen que ver con el nivel ontológico. Como afirma Heidegger, “existenciales y categorías son las dos posibilidades fundamentales de los caracteres del ser”, y abarcan “las determinaciones *a priori*” de los dos tipos de entes.⁶⁵⁰ La exposición de una tal aprioridad es la meta de la ontología.

Sin embargo, según Heidegger, los “fundamentos ontológicos nunca se dejan inferir hipotéticamente a partir del material empírico”. Criticando un aspecto de las llamadas ciencias positivas, él mantiene que los fundamentos ontológicos “ya están siempre “allí” en el momento mismo de *reunir* el material empírico.”⁶⁵¹ Esto quiere decir que la ontología ni descubre cosas desde cero, ni inventa cosas, sino trata a través de “una repetición [*Wiederholung*] y purificación [*Reinigung*] que haga ontológicamente más transparente lo ónticamente descubierto [*Entdeckten*].”⁶⁵²

Aparece aquí algo peculiar. Por un lado, la aprioridad es la meta de la ontología, pero, por otro lado, el nivel ontológico se considera como conectado estrechamente con el nivel óntico. Así, Heidegger aunque reconoce que “el “apriorismo” es el método de toda filosofía científica que se comprenda a sí misma”, a la vez afirma que esto no tiene nada que ver con una “construcción “apriorística””. Se trata, pues, de la aprioridad peculiar de la ontología heideggeriana. Y esto porque el nivel ontológico mantiene su aprioridad,

648 En SZ, S. 44-45 [p. 70]. Aquí hemos alterado la traducción española. La frase entera en el original reza: “Ontologisch verwendet besagt der Terminus: dem Seienden gleichsam auf den Kopf zusagen, was es je schon als Seiendes ist, d.h. es in seinem Sein für alle sehen lassen.”

649 En SZ, S. 44 [p. 70]. Esta frase importante en el texto original es: “Das Sein dieses Seienden muß aber in einem ausgezeichneten λέγειν (sehen lassen) faßbar werden, so daß dieses Sein im vorhinein als das, was es ist und in jedem Seienden schon ist, verständlich wird.”

650 *Ibid.* En realidad Heidegger describe así sólo las categorías, y esto cuando dice: “Ellas [las κατηγορίαι] abarcan las determinaciones *a priori* del ente según las distintas maneras como es posible referirse a él y decir algo de él en el λόγος.” Dado que los existenciales son las categorías especiales que corresponden al Dasein, no será un error mantener que ellos también aparecen como “determinaciones *a priori*”.

651 En SZ, S. 50 [p. 75]

652 En SZ, S. 51 [p. 76]

aunque sigue siendo atado con el nivel óntico. Por eso, según Heidegger, “la investigación del apriori exige la correcta preparación del terreno fenoménico.”⁶⁵³ Y esto es lo que él tiene la intención de hacer con el campo de la “cotidianidad mediana” [*durchschnittliche Alltäglichkeit*], es decir, sacar lo ontológicamente sustancial a partir del campo que “constituye la inmediatez óntica de este ente” que se llama Dasein.⁶⁵⁴

Según esta consideración, aquello que es de algún sentido apriori en el nivel óntico es lo ontológico, es decir, como vimos, es el ser del ente que está *ya siempre* de algún modo descubierto, junto con su aparecer. Pero, esto no significa que es algo fácil sacar aquello que es ontológicamente sustancial. Heidegger, en especial acerca de la ontología del ser humano, del Dasein, comenta que “lo ónticamente más cercano y conocido es lo ontológicamente más lejano, desconocido y permanentemente soslayado en su significación ontológica.”⁶⁵⁵

No obstante, él utiliza como campo de investigación la cotidianidad mediana – allí donde el Dasein está “inmediata y regularmente” – para sacar a luz sus elementos ontológicos estructurales, teniendo como objetivo exponer la comprensión del ser que el Dasein tiene siempre. El análisis enfoca en ese campo porque “a partir de este modo de ser y retornando a él es todo existir como es”.⁶⁵⁶ Es en esa cotidianidad media que “se da *a priori* la estructura de la existencialidad”, junto con la posible propiedad o impropiedad. Dicho de otra manera, tanto en el modo de la propiedad, como en el modo de la impropiedad, hay una comprensión del ser, las estructuras del cual la ontología trata de sacar a luz.

§15_La visión ontológica del fenómeno como *factum*

En la primera parte de este párrafo vamos a presentar brevemente la

653 En SZ, S. 50 [p. 75]. Estas frases son de una nota de Heidegger en el texto original del *Ser y Tiempo*, donde hace referencia a la contribución importante de Husserl acerca de lo apriori filosófico y la “auténtica “*empeiria*” filosófica”.

654 En SZ, S. 43 [p. 69]

655 *Ibíd.*

656 *Ibíd.*

descripción que plantea Heidegger en *Ser y Tiempo* acerca de las cosas del mundo circundante y su relación con el mundo. A través de esta descripción tratamos de sacar unos elementos que tienen que ver con nuestra interpretación del transcendentalismo de la facticidad en *Ser y Tiempo*. De ahí sale una especie de reducción particular la cual, como vamos a ver, en primera fase se relaciona con una *fisura* en el curso de los hechos de la normalidad. A través de esta *fisura* sale a luz el mundo como algo que ya estaba en el Ahí, él “resplandece” como *factum*. Esto nos ayuda hablar de una reducción particular que será una re-conducción de la mirada hacia el simple “*hecho que*” de nuestra práctica, donde el hecho se *re-conoce* como *hecho*, es decir, acerca de su “que” [*Daß*].

En la segunda parte, presentamos la visión heideggeriana según la cual el contexto significativo muestra una cierta prioridad frente a los entes que aparecen en el mundo. El carácter de los entes tiene que ver con la “condición respectiva” en la que siempre están. Allí tiene lugar un particular “dejar enlazarse” de lo a la mano lo cual tratamos de mostrar que no viene del Dasein mismo, sino de una “previa puesta en libertad” que procede del *factum* de la comprensión de ser y del mundo. Esto remite a la consideración del apriori como un apriori perfecto. Ello, lejos de ser algo místico, tiene que ver con la prioridad del sentido que encuentra la mirada fenomenológica siempre y cada vez que mira a los fenómenos dentro del campo de la facticidad.

[i] Lo útil y el mundo – una especie de reducción y transcendentalismo

Vimos que, según Heidegger, el Dasein, existiendo, se encuentra siempre en un “estar-en” [*In-Sein*] en relación con el mundo. Este “estar-en” no es un mero “estar dentro de...” [*Sein in...*], “un espacial [*räumlich*] estar-en-uno-dentro-del-otro de dos entes que están-ahí”.⁶⁵⁷ Más bien, eso remite a la “estructura originaria [*ursprünglich*] y siempre total”⁶⁵⁸ del Dasein que se designa como “estar-en-el-mundo” [*In-der-Welt-sein*].

Pero, ¿qué significa aquí mundo, cómo podemos entender su carácter especial?

657 En SZ, S. 54 [p. 80]

658 En SZ, S. 41 [p. 65]

Heidegger hace referencia a una multiplicidad del sentido del mundo, hablando de cuatro significaciones. Primero, se refiere al mundo como concepto óntico, lo cual remite a “la totalidad del ente que puede estar-ahí dentro del mundo”. Segundo, es el mundo como término ontológico, que tiene que ver con el ser del mundo como ente y “designa la región que cada vez abarca una multiplicidad de entes”, como por ejemplo el “mundo” del matemático.⁶⁵⁹ Además, hay un segundo concepto óntico del mundo como “aquello en lo que” [*das “worin”*] “vive” un Dasein fáctico en cuanto tal.” Un concepto que, en realidad, tiene un sentido preontológico. Por último, el mundo, según Heidegger, remite al “concepto ontológico-existencial de la mundaneidad.” Aunque encontramos una variedad de aspectos de mundaneidad que depende de los varios mundos particulares, no obstante, ella “encierra en sí el apriori de la mundaneidad en general.”⁶⁶⁰ Más abajo trataremos de ver que sentido cobra este concepto de apriori de la mundaneidad.

Ahora bien, para sacar Heidegger el concepto de la mundaneidad a partir de los fenómenos, empieza otra vez por allí donde el Dasein está “inmediata y regularmente”, es decir, por la “cotidianidad media”. Y el mundo más cercano al Dasein cotidiano es el “mundo circundante” [*die Umwelt*].⁶⁶¹ Heidegger reconoce que, hasta cierto punto, para describir el “mundo” como fenómeno acerca de su ser hay que mirar “lo que se muestra como “ente” dentro del mundo”.⁶⁶² Sin embargo, él rechaza una descripción fenomenológica que se ocupa de describir las cosas del mundo como cosas naturales, y esto porque, según ella, la naturaleza también “es, ella misma, un ente que comparece dentro del mundo”.⁶⁶³ Así, para llegar a un concepto ontológico del mundo, Heidegger empieza por el mundo circundante, y su mundaneidad, tratando de interpretar ontológicamente el ente “que comparece más inmediatamente dentro del mundo

659 En SZ, S. 64 [p. 92]

660 En SZ, S. 65 [p. 93]

661 En SZ, S. 66 [p. 94]. Heidegger considera la cotidianeidad media como “el más inmediato modo de ser del Dasein”. Dice: “El estar-en-el-mundo y, consiguientemente, también el mundo, deben convertirse en tema de la analítica en el horizonte de la cotidianeidad media, como el *más inmediato* modo de ser del Dasein”

662 En SZ, S. 63 [p. 91]. Heidegger dice en concreto allí: “Según esto, describir fenomenológicamente el “mundo” significará: mostrar y fijar en conceptos categoriales el ser del ente que está-ahí dentro del mundo.”

663 En SZ, S. 63 [p. 92]. También Heidegger reconoce que “la tarea de una “descripción” fenomenológica del mundo es tan poco evidente, que ya la sola adecuada precisión de la misma demanda esenciales aclaraciones ontológicas.”

circundante.”⁶⁶⁴ ¿Cómo puede tener lugar tal interpretación ontológica?

Empezamos, pues, por el Dasein cotidiano, por el estar-en-el-mundo en el modo de aquello que Heidegger llama “*trato [Umgang] en el mundo con el ente intramundano.*”⁶⁶⁵ Precisamente porque él no quiere conocer teóricamente el mundo y los entes intramundanos a través de un mero contemplar, intenta observar y describir los entes como ellos comparecen en los tratos, en los varios modos de ocuparse cotidiano.

Hay unos elementos metodológicos importantes aquí. Primero, como vimos ya, Heidegger trata de sacar un concepto de mundo y su correspondiente mundaneidad a partir de los fenómenos, y no de una idea fija previa. Por eso utiliza como punto de partida el trato cotidiano con las cosas, la facticidad de la vida. Según Heidegger, “el Dasein cotidiano ya está siempre en esta manera de ser”, en el sentido de que mientras existe, está en un mundo en constante relación con las cosas. Como dice él para dar un ejemplo simple de un movimiento cotidiano y la relación necesaria con las cosas, “al abrir la puerta, hago uso de la manilla”.⁶⁶⁶ De este modo, en el nivel de la vida cotidiana no se establece una relación de conocimiento teórico ni con el mundo, ni con las cosas. Al contrario, hay una relación *interna* con el mundo y las cosas, una relación “viva” con el ente, como aquello que “está siendo usado, producido, etc.” En este nivel y modo fáctico de ser con las cosas, la tarea fenomenológica tiene que ver con el intento de sacar a luz la estructura de ser de los entes a través de la explicitación de la correspondiente comprensión de su ser; es decir, a través de la comprensión y explicitación de nuestra relación con los entes. Como dice Heidegger, la interpretación fenomenológica “como investigación, ella se convierte en la ejecución autónoma y expresa de la comprensión de ser que desde siempre pertenece al Dasein y que está “viva” [*lebendig*] en todo trato con entes.”⁶⁶⁷

Pero, tal comprensión y relación viva con los entes remite a aquella relación *interna*, en el sentido de que en ese campo de investigación, es decir, en el campo de la

664 En SZ, S. 66 [p. 94]

665 En SZ, S. 66-67 [p. 94]

666 En SZ, S. 67 [p. 95]

667 *Ibid.*

cotidianidad fáctica, el ente, “lo que está siendo usado, lo que se encuentra en proceso de producción, se hace accesible en un transponerse [*Sichversetzen*] en aquella ocupación.” El investigador, el fenomenólogo tiene que *meterse*, en cierto sentido, en esa situación de ocupación. Pero, hay aquí un punto clave. Porque, como admite Heidegger, en *realidad*, en ese nivel apenas podemos hablar de un “transponerse” [*Sichversetzen*]. “En ese modo de ser que es el trato de la ocupación”, dice él, “no necesitamos transponernos.” Y no necesitamos hacerlo, porque *ya siempre* estamos en esa situación, *ya siempre* vivimos de una tal manera de ser. “Al abrir la puerta hago uso de la manilla”, como decía él simplemente.⁶⁶⁸

Pero además, si no hay necesidad de transponernos, tampoco hay necesidad de una reducción fenomenológica especial. El fenomenólogo, ocupándose con las cosas en ese campo fáctico y común, trata de sacar a luz el carácter particular de ser de ellas en su relación correspondiente con él como Dasein. Pero ¿cómo se puede hacer esto; desde qué perspectiva tiene que mirar él hacia las cosas?

En este contexto, Heidegger utiliza las cosas como “terreno fenoménico preliminar”, pero ellas no son consideradas con el sentido de la *res*; y esto porque en tal concepto, según él, hay “implícitamente una determinación ontológica” que tiene que ver con caracteres de ser como “sustancialidad, materialidad, extensión, contigüidad”.⁶⁶⁹ Más bien, las cosas se consideran aquí como las que comparecen en la ocupación, como πράγματα de una πράξις, como “útiles” [*Zeug*]. El primer elemento del modo de ser de los útiles, de su “pragmaticidad” [*Zeughaftigkeit*], es, según Heidegger, el hecho de que “al ser del útil le pertenece siempre y cada vez [*je immer*] un todo de útiles [*ein Zeugganzes*]”. En esta totalidad, “el útil puede ser el útil que él es”.⁶⁷⁰

En general, el útil es “algo para...” [*etwas, um zu...*]. Es algo para hacer algo. Ese carácter del “para-algo” [*Um-zu*] lleva en sí “una remisión [*Verweisung*] de algo hacia algo.” Hay una “pertenencia” [*Zugehörigkeit*] del útil a otros útiles, cosa que forma un

668 *Ibid.*

669 En SZ, S. 68 [p. 95]

670 En SZ, S. 68 [p. 96]

“complejo remisional” [*Verweisungsmannigfaltigkeit*]. Heidegger ofrece el ejemplo del escribir. En el escribir toman parte una variedad de útiles que se conectan y remiten el uno al otro, la pluma, la tinta, el papel, la carpeta, la mesa, la lámpara, los muebles, las ventanas, las puertas, la habitación. Como declara él, “estas “cosas” no se muestran jamás primero por separado, para llenar luego una habitación como suma de cosas reales.”⁶⁷¹ Así, según Heidegger, hay una conexión y relación estrecha entre los útiles dentro de una totalidad. Y él atribuye a tal totalidad una cierta prioridad, una prioridad significativa, en el sentido de que “antes de cada uno” de los útiles, “ya está siempre descubierta una totalidad de útiles [*Zeugganzheit*]”, que en este caso es la habitación, no en el sentido espacial geométrico, sino como “útil-habitacional” [*Wohnzeug*].⁶⁷²

Ahora bien, aparte de esa prioridad de la totalidad significativa que contribuye a la descripción del concepto heideggeriano del mundo, Heidegger hace referencia al modo como puede descubrirse el ser de los útiles. Sólo en el trato con lo útil, en la práctica misma, se puede mostrar “genuinamente” [*genuin*] lo útil en su ser. Por ejemplo, en el martillar no “aprehendemos” [*erfassen*] temáticamente el martillo, y, sin embargo, ya hemos “apropiado [*sich zugeeignen*] de este útil en la forma más adecuada que cabe.”⁶⁷³ La relación originaria con el martillo no se instituye en un mero contemplar de ello, sino en su uso como martillo, es decir, en su “para-martillar”.

Hay aquí una visión particular, bastante diferente de un “puro *mirar-hacia*” [*ein Nur-noch-hinsehen*] teórico, la cual Heidegger llama “circunspección” [*Umsicht*]. El comportamiento [*Verhalten*] práctico no está “privado de visión” [*Sichtlosigkeit*], sino adquiere una visión particular que echa luz al “para-algo” [*Um-zu*]. En esta visión los útiles se desvelan en su carácter originario, y el fenomenólogo tiene como tarea *adoptar* una tal visión y sacar a luz este carácter. Así, en el martillar se descubre la “maneabilidad” [*Handlichkeit*] del martillo, y el martillo, el útil, revela su carácter de ser,

⁶⁷¹ *Ibid.*

⁶⁷² En SZ, S. 69 [p. 96]

⁶⁷³ En SZ, S. 69 [p. 96-97]

el “estar a la mano” [*Zuhandenheit*].⁶⁷⁴

Este punto es importante. Heidegger destaca que “lo a la mano” [*das Zuhandene*] tiene algo “peculiar” [*Eigentümliche*]. Su peculiaridad consiste en el hecho de que ello “en su estar a la mano [*in seiner Zuhandenheit*] se retira, por así decirlo, para estar propiamente a la mano.”⁶⁷⁵ Esto significa que el mismo útil como útil, el martillo como martillo, se retira de la visión durante el martillar.⁶⁷⁶ Y esto porque aquello que nos ocupa inmediatamente [*zunächst*] en el trato cotidiano es la “obra” [*das Werk*] misma. Existe aquí un movimiento filosófico particular. Lo a la mano, es precisamente a la mano, cuando desaparece o se retira junto con su carácter de ser, su carácter del “estar a la mano” [*Zuhandenheit*], de nuestra visión temática. Como lo pone Heidegger, hay una “función descubridora” [*Entdeckungsfunktion*] en todo “absorberse que se ocupa” [*besorgende Aufgehen*] en el inmediato mundo de la obra. En esta función descubridora, y según el modo del absorberse en el mundo de la obra, “el ente intramundano que se copresenta [*beigebrachte ist*] en la obra”, es decir, “en sus remisiones constitutivas”, puede ser descubierto “en diversos grados de explicitud y con diversa profundidad de penetración circunspectiva.”⁶⁷⁷

De este modo, hay aquí un descubrimiento [*Entdeckung*] menos o más expreso. Heidegger llega a la conclusión que aquello que se descubre en este absorberse es el carácter del ser de lo a la mano, su “estar a la mano” [*Zuhandenheit*]. Pero insiste que ese carácter, precisamente por el modo particular del descubrir, no puede ser entendido como un “carácter aprehensivo” [*Auffassungscharakter*]. No es que el ente que comparece inmediatamente, “se le endosasen luego” unos “aspectos” [*Aspekte*], como que se

674 En SZ, S. 69 [p. 97]

675 *Ibid.* Hemos alterado la traducción de esta frase importante. En el original reza: “Das Eigentümliche des zunächst Zuhandenen ist es, in seiner Zuhandenheit sich gleichsam zurückzuziehen, um gerade eigentlich zuhanden zu sein.”

676 Esto nos hace recordar el caso de la pizarra y su carácter corporal que vimos en el capítulo 2.

677 En SZ, S. 71 [p. 99]. Aquí también hemos alterado la traducción. Esta frase importante en el original reza: “Es gehört zum Wesen der Entdeckungsfunktion des jeweiligen besorgenden Aufgehens in der nächsten Werkwelt, daß je nach der Art des Aufgehens darin das im Werk, d.h. seinen konstitutiven Verweisungen, mit beigebrachte innerweltliche Seiende in verschiedenen Graden der Ausdrücklichkeit, in verschiedener Weite des umsichtigen Vordringens entdeckbar bleibt.”

“colorease subjetivamente”.⁶⁷⁸ Para Heidegger, “*el estar a la mano es la determinación ontológico-categorial del ente tal como es “en sí” [“an sich”]*.” Y esto significa un rechazo claro de la consideración que mantiene que el ente tiene que “ser comprendido y descubierto primero [zuvo]” como algo que sólo está-ahí. El sentido ontológico del “conocer” [Erkennen], como muestra Heidegger en otro punto de *Ser y Tiempo*, “es un modo fundado [fundierte Modus] del estar-en-el-mundo”.⁶⁷⁹

Pero, ¿qué dice todo esto acerca del fenómeno del mundo, como comparece él?

Heidegger comenta que el “mundo” [die Welt] no es algo que se produce con la integración de los entes intramundanos en una suma total. Tomando como ejemplo el fenómeno del mundo circundante, Heidegger muestra que su carácter puede aparecer en el trato cotidiano con las cosas, y precisamente en un caso especial, el caso de avería de una herramienta. Lo que pasa allí es que lo útil no se puede usar, y así, en cierto sentido, su carácter del “estar a la mano” [Zuhandenheit] queda suspendido. Esto “llama la atención” [auffallen] a la circunspección, en la cual ahora lo útil, por su imposibilidad de usar, se presenta como “cosa-usual” [Zeugding], como algo “útil que esta-ahí” [ein vorhandene Zeug].⁶⁸⁰

Algo semejante pasa cuando en el trato de la ocupación una herramienta falta. En este caso lo útil se presenta como algo que no está a la mano, y, en *realidad*, se muestra en el modo de la “apremiosidad” [Aufdringlichkeit]. Así, pasamos del carácter del estar-a-la-mano de los útiles a su carácter de apremiosidad, y cuanto más urgente necesitamos lo que falta, más propiamente ello comparece en su carácter del “no-estar-a-la-mano” [Unzuhandenheit], se torna apremiante. Este *hecho* hace que los demás útiles se revelan como algo que sólo está-ahí.⁶⁸¹ Pero este carácter del estar-ahí de los útiles aparece “aun atado en el estar a la mano del útil”, es decir, se revela en los modos de la “llamatividad” [Auffälligkeit] y de la “apremiosidad”.⁶⁸²

678 *Ibid.*

679 *Ibid.*

680 En SZ, S. 73 [p. 100]

681 En SZ, S. 73 [p. 100-101]

682 En SZ, S. 74 [p. 101]

Heidegger hace referencia aquí por primera vez a un “abrir” [*Erschließen*] y una “apertura” [*Erschlossenheit*]. Estos conceptos no cobran en este caso el significado del alemán usual, remitiendo a un “alcanzar mediatamente a través de una inferencia”. Más bien, ellos tienen que ver con un “dejar abierto” [*aufschließen*] más inmediato y un “estado de lo que queda abierto” [*Aufgeschlossenheit*]. Pues, este tipo de abrir no es algo que tiene lugar a través de una inferencia lógica.⁶⁸³ Heidegger se refiere con el *Erschließen* a este modo peculiar que se abren y se dejan abiertos significativamente las cosas para el modo de ver de la circunspección.

Así, se conecta el modo de ver que tiene el Dasein en el “ámbito de su ocupado absorberse en el útil a la mano”, es decir, el modo de ver de la circunspección, con “una posibilidad de ser” [*eine Seinsmöglichkeit*] del Dasein, en la cual, junto con el ente intramundano del que se ocupa el Dasein, “respladece” [*aufleuchten*] la “mundaneidad” [*Weltlichkeit*].⁶⁸⁴ Esto, como vimos más arriba, pasa en los casos que tenemos un “quiebre” [*ein Bruch*] de las conexiones remisionales [*Verweisungszusammenhänge*] descubiertas en la circunspección;⁶⁸⁵ por así decirlo, allí donde hay una *fisura* en el flujo de los *hechos*. En ese momento, como hace destacar Heidegger, “la circunspección encuentra el vacío [*stößt ins Leere*], y ve recién ahora *para qué* [*wofür*] y *con qué* [*womit*] estaba a la mano lo que falta [*das Fehlende*]”.⁶⁸⁶

Así, en la *fisura* “se anuncia [*meldet sich*] el mundo circundante”; y no se anuncia ni como un ente a la mano, ni como un ente que está-ahí. Como destaca Heidegger, en el momento que la circunspección encuentra el “vacío” [*Leere*] en el curso de sus tareas, el mundo circundante “resplandece” [*Aufleuchten*] como algo que “está en el ‘Ahí’ [*ist im*

683 En SZ, S. 75 [p. 102]

684 En SZ, S. 72 [p. 100]. En *realidad*, Heidegger se refiere aquí a la posibilidad transcendental del Dasein fáctico. En este punto del texto lo pone en forma de una pregunta: “Hat das Dasein selbst im Umkreis seines besorgenden Aufgehens bei dem zuhandenen Zeug eine Seinsmöglichkeit, in der ihm *mit* dem besorgten innerweltlichen Seienden in gewisser Weise dessen Weltlichkeit aufleuchtet?”

685 En SZ, S. 75 [p. 102]

686 *Ibid.* Aquí hemos cambiado la traducción de la edición española en lo que se refiere a la frase: “*Die Umsicht stößt ins Leere*”. Traducimos “la circunspección encuentra el vacío”, en vez de “la circunspección se pierde en el vacío”. Esas frases importantes en el original rezan: “Imgleichen ist das Fehlen eines Zuhandenen, dessen alltägliches Zugewesen so selbstverständlich war, daß wir von ihm gar nicht erst Notiz nahmen, ein *Bruch* der in der Umsicht entdeckten Verweisungszusammenhänge. Die Umsicht stößt ins Leere und sieht erst jetzt, *wofür* und *womit* das Fehlende zuhanden war.”

“*Da*”] antes de toda constatación [*Feststellung*] y consideración [*Betrachtung*].” Este es el carácter particular de la aperturidad. De algún modo el mundo circundante “ya está abierto cada vez *para* [*für*] la circunspección”; y esto, a pesar del hecho que él, *inmediata y regularmente*, “es inaccesible [*unzugänglich*] incluso a la circunspección”, dado que ella “siempre se dirige hacia entes”.⁶⁸⁷

Podríamos decir que hay aquí un horizonte latente que se hace expreso en la *ruptura de la normalidad*. Tal *ruptura* no es que esté dispuesta o controlada por el Dasein, sino que, más bien, toma lugar en el *curso de los hechos* durante el trato con las cosas. La *fisura* en el curso de los hechos aparece ella misma también como un *hecho*. Sucede en una avería o en una falta y es algo como un “tropezar con lo inservible” [*auf Unbrauchbares stoßen*].⁶⁸⁸ Así, una tal *fisura* resulta trazar la línea que distingue la comprensión indeterminada y la comprensión expresa del ser del ente, y en cierto sentido nos ayuda pasar del nivel preontológico al nivel ontológico.⁶⁸⁹ Podríamos decir que es una especie de *reducción* transcendental que no se ejerce, sino que *sucede*.

Es en este contexto que Heidegger hace también referencia al carácter del “ser-en-sí” [*An-sich-sein*] del ente. Para él, los entes no son en-sí si los consideramos como cosas que meramente están-ahí [*Vorhandenen*]. Como dice, “si se toma como orientación [*Orientierung*] primaria y exclusiva el ente que está-ahí, la aclaración ontológica del “en-sí” resultará enteramente imposible.”⁶⁹⁰ Según Heidegger, “el ser-en-sí del ente intramundano sólo es captable ontológicamente sobre la base [*auf dem Grunde*] del fenómeno del mundo.” Hay aquí una especie de *inversión* importante en relación con las consideraciones tradicionales.⁶⁹¹ El ente no se considera como en-sí cuando está en plena

687 *Ibid.*

688 En SZ, S. 74 [p. 101]

689 Heidegger dice que aquello que se explicita en aquel momento es primero la remisión misma de lo útil y en un segundo momento la estructura ontológica de ella. Esa frase dice: “Ahora bien, al *impedirse la remisión* [in einer *Störung der Verweisung*] – en la inempleabilidad [*Unverwendbarkeit*] para... – la remisión se hace explícita, aunque no todavía como estructura ontológica, sino que se hace explícita ónticamente para la circunspección que tropieza con el desperfecto [*an der Beschädigung*] del utensilio.” En SZ, S. 74 [p. 102].

Esas frases en el original rezan: “In einer *Störung der Verweisung* – in der Unverwendbarkeit für ... wird aber die Verweisung ausdrücklich. Zwar auch jetzt noch nicht als ontologische Struktur, sondern ontisch für die Umsicht, die sich an der Beschädigung des Werkzeugs stößt.”

690 En SZ, S. 75 [p. 103]

691 Acerca de esta inversión trataremos de hablar más adelante en el texto, y conectarla con los diferentes

independencia del ser humano – en su mero estar-ahí donde está supuestamente aislado, puro y por sí mismo. Según Heidegger, el ente intramundano es en-sí en su plena relación con el Dasein dentro de la facticidad.

Pero, esta relación no puede ser descrita teóricamente, porque así se convertirá ella misma también a algo que está-ahí en su supuesta independencia. La relación tiene que ser mirada fenomenológicamente y ser descrita hermenéuticamente a partir de su misma ejecución en el trato con el ente. Precisamente por eso, Heidegger ubica el “peculiar y obvio” ser-en-sí del ente intramundano “en la ocupación que hace uso de estas cosas sin advertirlas expresamente”.⁶⁹² En esa situación, – en tal facticidad, que podemos describir como situación de normalidad antes de cualquier quiebre – el útil a la mano comparece en su “ser-en-sí”. Esto pasa, según Heidegger, en la ocupación cotidiana con el “mundo circundante”, cuando “las remisiones y totalidades remisionales en las que la circunspección “se absorbe” [*aufgehen*]” quedan “sin tematizar para esta”.⁶⁹³

Así, hay aquí también una especie de *relación inversa* entre los dos niveles, que tiene que ver con el carácter de la *fisura* a que nos hicimos referencia más arriba. Y esto porque, al resplandecer del mundo en los casos especiales de la ocupación (en la avería o la falta), “acontece [*zusammengeht*] una desmundanización [*Entweltlichung*] de lo a la mano”. Es decir, parece que la condición de posibilidad para que siga el absorberse, “para que lo a la mano no salga de su no-llamatividad [*Unauffälligkeit*]”, es el “no-acusarse del mundo”, “*das Sich-nicht-melden der Welt*”.⁶⁹⁴

Pero, una tal *relación inversa* remite, según Heidegger, a algo positivo, a “un carácter fenoménico positivo del ser de lo inmediatamente a la mano”. Porque, precisamente en ese “no-acusarse del mundo” se constituye [*konstituiert sich*] “la estructura fenoménica [*die phänomenale Struktur*] del ser-en-sí de este ente.”⁶⁹⁵ Podemos

puntos de partida de las dos consideraciones.

692 En SZ, S. 74 [p. 101] Esta frase importante en el original reza: “Das eigentümliche und selbstverständliche “An-sich” der nächsten “Dinge” begegnet in dem sie gebrauchenden und dabei nicht ausdrücklich beachtenden Besorgen, das auf Unbrauchbares stoßen kann.”

693 En SZ, S. 75 [p. 102]

694 *Ibid.*

695 *Ibid.*

decir que este rasgo de inversión caracteriza la relación entre el nivel preontológico y el nivel ontológico, en el sentido de que ellos se dividen por una *fisura* que parece ser necesaria para pasar de la visión circunspectiva del trato absorbido *con* las cosas a la visión temática *de* ellas. Es en este sentido que quizás podamos hablar aquí de una especie de reducción, dado que así se revela expresamente el carácter particular de ser de las cosas dentro del contexto significativo del mundo.

Sin embargo, ese tipo de reducción, tiene, según Heidegger, el carácter peculiar de un “volver” [*zurückkommen*]. Y esto precisamente por el carácter de la no-disponibilidad de la *fisura* como *hecho*. Es decir, por el mero *hecho* de que encontramos, topamos con el suceso de la avería o la falta, de que tropezamos de repente “con lo inservible” [*auf Unbrauchbares stoßen*] mientras estamos absorbidos en lo servible. Este mismo *hecho* de que la *fisura* no es algo disponible para nosotros, ni es algo que en aquel momento hemos causado en el sentido estricto,⁶⁹⁶ hace claro que aquello que “resplandece” [*Aufleuchten*] en ese momento estaba ya “Ahí” [*Da*], y estaba ya abierto. Si no fuera así, el mundo no hubiera podido resplandecer de ninguna manera. Diciéndolo al revés y con las palabras de Heidegger, “con la posibilidad de acceso para la ocupación circunspectiva de lo a la mano dentro del mundo ya cada vez está previamente abierto el mundo [*ist je schon Welt vorerschlossen*].”⁶⁹⁷ Describiendo este carácter del “volver”, Heidegger termina su razonamiento así: “El mundo es, por consiguiente, algo “en lo que” [*worin*] el Dasein en cuanto ente cada vez ya *ha estado* [*je schon war*], y a lo que en todo explícito [*ausdrücklich*] ir hacia él no hace más que volver.”⁶⁹⁸

Ahora bien, estamos aquí en un punto central de nuestra interpretación. Por un lado, todo esto pasa en una cierta “posibilidad de ser” [*eine Seinsmöglichkeit*] del Dasein cotidiano, donde, junto con el ente intramundano del que se ocupa Dasein, “respladece” [*aufleuchten*], con la ayuda de una *fisura* (una avería o una falta), la mundaneidad

696 En SZ, S. 74 [p. 102]. Esta no disponibilidad del hecho y esa visión no causal no remite a algo misterioso o místico, sino que tiene que ver, como destaca Heidegger, al carácter del “desperfecto” [*Beschädigung*] que tiene el utensilio. Un carácter que podríamos decir que siempre existe como posibilidad en el nivel óntico – fáctico.

697 En SZ, S. 76 [p. 103]. Añadimos aquí la frase “cada vez” para traducir la palabra “je”.

698 *Ibid.* Sustituimos la palabra “siempre” con la frase “cada vez” para traducir la palabra “je”.

[*Weltlichkeit*] del mundo.⁶⁹⁹ En *realidad*, de lo que se hace referencia aquí es la posibilidad transcendental del Dasein fáctico. Tal posibilidad, como vimos, remite a una especie de reducción como un volver, una re-conducción de la mirada al mundo. En ese momento el mundo “resplandece” [*Aufleuchten*] como *algo*, como una totalidad de remisiones significativas, que estaba ya “Ahí” [*Da*]. Pero ¿cómo puede ser que el mundo sea *algo* que estaba siempre “Ahí” para nuestra circunspección sin que ella pueda *verlo*? Esto pasa porque el mundo apenas es un ente, sino algo que se da como *factum*, es decir, como el *factum* de las remisiones significativas de los entes. La significatividad es el carácter de ser de ese *factum*.

Pero entonces ¿cómo puede el fenomenólogo intentar sacar a luz el carácter del ser de las cosas y del mundo sin dependerse de una fisura (una avería o una falta)? Heidegger mostró que lejos de ser algo especial, la re-conducción de la mirada es una posibilidad de cualquier Dasein fáctico. La re-conducción aquí tendrá lugar hacia el mero *hecho*, hacia el *factum*. En el martillar sale a luz el carácter de ser de los útiles, si re-conducimos la mirada al martillar *como* martillar, al mero *hecho de* martillar. De un modo correspondiente sacó Heidegger el nexo de remisiones en el caso del escribir. En ese caso el fenomenólogo mira el escribir *como* escribir. No para necesariamente de escribir. Ni trata de analizar sus vivencias y el modo que ellas se dan. El fenomenólogo puede seguir escribiendo, y a la vez ver qué es lo que toma parte en su escribir y cómo: la pluma, la tinta, el papel, la silla. Él sigue escribiendo y el carácter de las cosas se le da así como escribe, observando el escribir *como* escribir, observando el *hecho del* escribir mientras escribe.

Volver al hecho *como* hecho es el *re-conocimiento* de un *hecho* como tal, un *er-kennen*, un ἀνα-γνωρίζειν del *hecho que*. Es una *Auf-klärung*⁷⁰⁰ de un campo desconocido a primera vista, y por tanto una interpretación de él.⁷⁰¹ Es la posibilidad transcendental

699 En SZ, S. 72 [p. 100]

700 La “*Aufklärung*” remite aquí a un término del uso militar y geotécnico que significa el reconocimiento o exploración de un terreno.

701 Debemos a Ramón Rodríguez la observación acerca de la reducción como un reconducir la mirada desde el ente hacia su ser, y el carácter de la interpretación que ese tránsito tiene, algo que “se parece más a la

de la facticidad a partir de la facticidad.

[ii] La prioridad del contexto significativo para la mirada ontológica de la facticidad

Como vimos, en el momento que la circunspección encuentra el vacío en el curso de sus tareas, en una falta o en una avería, el mundo circundante resplandece como algo que “está en el “Ahí” [*ist im “Da”*] antes de toda constatación [*Feststellung*] y consideración [*Betrachtung*].”⁷⁰² Esto remite al carácter particular de la aperturidad, al hecho de que el mundo circundante “ya está abierto cada vez *para* [*für*] la circunspección”.⁷⁰³

En este mismo contexto, Heidegger trata de enseñar que ese carácter del estarabierto del mundo circundante está estrechamente conectado con el carácter especial del mundo en general. Para hacer esto, él empieza otra vez por el *re-conocimiento* de un hecho, del *hecho que* siempre “lo a la mano comparece [*begegnet*] intramundaneamente.” Trata, así, de describir la “relación ontológica” [*ontologischer Bezug*] entre el “estar a la mano” [*Zuhandenheit*] de lo a la mano con el “mundo” [*Welt*] y la “mundaneidad” [*Weltlichkeit*].⁷⁰⁴

Vimos que el carácter de la “remisión” [*Verweisung*] pertenece a lo a la mano como su “constitución instrumental” [*Zeugverfassung*].⁷⁰⁵ Una tal remisión se hace concreta cada vez en el “para-qué” [*das Wozu*] de una “utilidad” [*Dienlichkeit*] y en el “en-qué” [*das Wofür*] de una “empleabilidad” [*Verwendbarkeit*]. Ellos, el para-qué y el en-qué, no son “propiedades” [*Eigenschaften*] de lo a la mano, del mismo modo como el martillar no es alguna propiedad del martillo, ni el señalar es propiedad de un signo. Más bien, aquellos tienen que ver, según Heidegger, con una “aptitud” [*Geeignetheit*] de lo a la mano, la cual,

comprensión del sentido de un texto”. En Rodríguez, R. (2006): *Heidegger y la Crisis de la Época Moderna*, Síntesis, Madrid, p. 70

702 En SZ, S. 75 [p. 102]

703 *Ibid.*

704 En SZ, S. 83 [p. 109]

705 En SZ, S. 83 [p. 110]. Sustituimos aquí la frase “constitución pragmática” que aparece en la traducción de Rivera con la frase “constitución instrumental” para traducir el sustantivo “*Zeugverfassung*”.

por supuesto, está “ligada” [*gebunden*] con sus propiedades. Pero, tal aptitud no es la “utilidad (remisión)” [*die Dienlichkeit (Verweisung)*], sino, al revés, esa última es la condición ontológica de posibilidad para que un ente a la mano “pueda ser determinado por aptitudes”.⁷⁰⁶ Diciéndolo de otra manera, el contexto de las remisiones, dentro del cual lo a la mano está y tiene cierta utilidad, es lo que abre, de algún modo, las posibilidades ontológicas para que lo a la mano tenga una aptitud. En cierto sentido, lo a la mano no tendría su carácter particular, si no existiera el contexto de remisiones.

Así, según la descripción de Heidegger, el ser de lo a la mano tiene la estructura de la remisión, “tiene en sí mismo el carácter del estar-remitido [*Verwiesenheit*].” Un ente está descubierto, cuando está remitido a algo, y se remite así como ello es. El ente, entonces, tiene, junto “con” [*mit*] ese algo, su “terminación” [*Bewenden*] “en” [*bei*] algo,⁷⁰⁷ en el sentido de que sus remisiones terminan en un punto concreto. Pero, en esas remisiones hay una especie de “dejar enlazarse con algo en algo”, un “*bewenden lassen mit etwas bei etwas*”. Por eso, Heidegger llama al carácter del ser-remisional de lo a la mano como “condición respectiva” [*Bewandtnis*].⁷⁰⁸

De este modo, el ente intramundano “tiene cada vez [*je*] una condición respectiva”. Ella apunta *hacia algo* [*wobei*] que no es otro que “el para-qué [*Wozu*] de la utilidad, el en-qué [*Wofür*] de la empleabilidad.” Así, hay una serie de “respectividades” [*Bewandtnisse*], dado que el martillo está en “respectividad” con el martillar, ello con el clavar y éste con la protección contra el mal tiempo, la cual ““es” por mor [*um-willen*] del Dasein que necesita protección”. Toda la condición respectiva termina, según Heidegger, a ese por mor del Dasein.⁷⁰⁹

706 *Ibid.* También aquí traducimos el adjetivo participio “*gebunden*” como “ligado”, sustituyendo el término “latente” de la edición española.

707 En SZ, S. 84 [p. 110]. Esta frase difícil de traducir es así en alemán: “Es hat *mit ihm bei etwas sein Bewenden*.” Rivera traduce: “Pasa con él que tiene su cumplimiento en algo.”

708 *Ibid.* Utilizamos aquí el término “condición respectiva” con el cual traduce Rivera el término “*Bewandtnis*”. Con razón él hace destacar que el término tiene en su raíz “la idea de *wenden, sich wenden*, doblarse, girar, volverse hacia...” Así, éste remite a “la manera como la cosa queda vuelta hacia el ser humano que la usa y, a la vez, hacia las demás cosas con las que está.” Véase *Ser y Tiempo*, op. cit., notas del traductor, p. 468, aquí de la nota sobre la p. 110. Esta matiz de “volverse hacia” queda vaga en nuestra traducción más arriba del “*bewenden lassen*” como “dejar enlazarse”. Rivera traduce ese término con la frase “dejar que quede vuelto hacia”.

709 *Ibid.*

Pero, por otro lado, para ver cuál es la condición respectiva de un ente a la mano, tenemos que ver la “totalidad respeccional” [*Bewandtnisganzheit*] en la cual ella ya está en cada caso. En cierto sentido, la primera “está previamente delineada” [*vorgezeichnet ist*] por la segunda. Ella es, de algún modo, “anterior” [*ist “früher”*], es decir, en el mismo modo que es la totalidad respeccional que constituye el estar a la mano de lo a la mano en un taller, la cual es “anterior” al útil singular. Sin embargo, aparte de esa anterioridad, Heidegger destaca que “en último término” [*letztlich*], “la totalidad respeccional misma remonta [...] a un para-qué que ya no tiene *ninguna* condición respectiva más”. Habla de un “primario “para-qué”” [*das primäre “Wozu”*] que es un “por-mor-de” [*ein Worum-willen*], lo cual se refiere “siempre al ser del Dasein”, en el sentido de que el Dasein, existiendo, es en el modo del estar-en-el-mundo, y, siendo, “*le va* [*umgehen*] esencialmente este mismo ser”.⁷¹⁰

Este punto es importante. El carácter del ser de lo a la mano, dice Heidegger, es la condición respectiva, la *Bewandtnis*. Ella es “la determinación *ontológica* del ser de este ente”. No obstante, como vimos más arriba, “en la palabra *Bewandtnis* resuena el sentido de dejar enlazarse con algo en algo [*bewenden lassen mit etwas bei etwas*]”.⁷¹¹ Pero, ¿qué significa este “dejar enlazarse” de lo a la mano, y quién es que lo deja que se enlace?

Si lo consideramos desde un punto de vista óntico, ese *Bewendenlassen*, significa un “dejar *estar*” [*sein lassen*] dentro de un ocuparse fáctico [*faktisches Besorgen*] “a un ente a la mano tal y como [*wie*] ahora está y para [*damit*] que lo esté.”⁷¹² Pero, este dejar estar óntico, desde el punto de vista ontológico, no significa un producir por el Dasein del ser del ente que comparece en el ocuparse fáctico, sino que remite a una “previa puesta en libertad [*die vorgängige Freigabe*] de lo primariamente a la mano dentro del mundo.”⁷¹³

Esta previa puesta en libertad es un “dejar “ser” previamente” [*vorgängig “sein” lassen*] que se conecta así con un “descubrir [*entdecken*] en su estar a la mano algo ya

710 En SZ, S. 84 [p. 110-111]

711 En SZ, S. 84 [p. 110]

712 En SZ, S. 84 [p. 111]. Seguimos aquí la decisión de Rivera que traduce el “*sein lassen*” del nivel óntico como “dejar estar”, y el “*sein lassen*” del nivel ontológico como un “*dejar ser*”.

713 En SZ, S. 85 [p. 111]

“ente” y dejarlo así comparecer [*begegnen lassen*] como el ente que tiene este ser.” Hay aquí, según Heidegger, un ““apriorístico” dejar enlazarse” [*“apriorische” Bewendenlassen*] lo cual es la condición de posibilidad para que lo a la mano comparezca en el trato óntico del Dasein. Esa condición abre la posibilidad del dejar estar óntico, cosa que significa que el ente puede quedar onticamente como está, o puede ser elaborado, mejorado, o destruido por el Dasein.⁷¹⁴

Podemos mantener que aquí – como en el caso de la avería que se dejaba manifestar el contexto significativo en el cual lo a la mano ya pertenecía – ese “dejar ser” [*sein lassen*] del ente a la mano tampoco es un producir del Dasein, sino que es algo que, en cierto modo, surge de su contexto significativo, su condición respectiva. Pero ¿a qué remite este contexto?

Como hemos visto, una tal condición respectiva está descubierta cada vez sobre la base de un “previo estar descubierto” [*Vorentdecktheit*] de una “totalidad respeccional” [*Bewandtnisganzheit*], lo cual significa que está también previamente descubierto aquello que Heidegger llama la “mundicidad” [*Weltmäßigkeit*] de lo a la mano. Hay, pues, en esa totalidad respeccional un “respecto ontológico” [*ein ontologischer Bezug*] al mundo. Heidegger mantiene que “el dejar-ser que pone en libertad al ente apuntando a una totalidad respeccional, tiene que haber abierto ya de alguna manera aquello mismo con vistas a lo cual [*woraufhin*] lo pone en libertad.”⁷¹⁵ Es decir, ese dejar-ser con su *Freigabe* tiene que haber abierto ya el mundo, tiene lugar en una previa comprensión del mundo. Así, es en el *factum* de la comprensión de ser, en la cual pertenece también la comprensión del mundo, donde tiene su raíz ese “dejar ser” [*sein lassen*] originario.⁷¹⁶ No es algo que ejerce el Dasein, sino algo en el que siempre está.

Además, ese previo dejar-ser y dejar enlazarse remite, como hemos visto, a un por-mor-de, lo cual está en una previa comprensibilidad. Esa comprensibilidad tiene que ver

⁷¹⁴ *Ibid.*

⁷¹⁵ En SZ, S. 85 [p. 112]

⁷¹⁶ Heidegger conecta expresamente la comprensión de ser con la comprensión del mundo en la base del Dasein como estar-en-el-mundo en SZ, S. 85-86 [p. 112].

con “aquello en lo que el Dasein se comprende preontológicamente como un estar-en-el-mundo”,⁷¹⁷ que no es otra cosa que el mundo mismo. Heidegger declara que “*el en-qué [das Worin] del comprender que se autorremite, entendido como aquello-con-vistas-a-lo-cual [als Woraufhin] se deja comparecer a los entes en el modo de ser de la condición respectiva, es el fenómeno del mundo.*”⁷¹⁸ Y la “mundaneidad” [Weltlichkeit] del mundo no es sino “aquello a lo que [woraufhin] el Dasein se remite”.

Dado que el mundo es aquello “en lo que [Worin] el Dasein ya siempre se comprende de esta manera, le es a él originariamente familiar [ursprünglich vertraut].” Esta familiaridad es constitutiva del Dasein y forma parte de su comprensión del ser. Tal comprensión mantiene todos aquellos “respectos” [Bezüge], a los que hicimos referencia, en una previa apertura. El Dasein se mueve constantemente en ellos de un modo familiar. Heidegger da el nombre de “signi-ficar” [be-deuten] al “carácter respeccional [Bezugscharakter] de estos respectos del remitir”, llamando también como “significatividad” [Bedeutsamkeit] al “todo respeccional [Bezugsganze] de este significar. Así, la significatividad es “la estructura del mundo, es decir, de aquello en lo que el Dasein ya está siempre en tanto que Dasein.”⁷¹⁹

Pero, hemos dejado al lado un punto importante. Vimos que hay un ““apriorístico” dejar enlazarse” [“apriorische” Bewendenlassen] lo cual es la condición de posibilidad para que lo a la mano comparezca en el trato óntico del Dasein. Este dejar enlazarse Heidegger lo conecta con una “previa puesta en libertad [die vorgängige Freigabe] de lo primariamente a la mano dentro del mundo”, con un “dejar “ser” previamente” [vorgängig “sein” lassen].⁷²⁰ También vimos que, al fin y al cabo, tanto la “previa puesta en libertad”, como el “dejar “ser” previamente” tienen que ver con el *factum* de la comprensión de ser, en la cual pertenece también la comprensión del mundo. Tenemos, pues, aquí una especie

717 En SZ, S. 86 [p. 112]

718 En SZ, S. 86 [p. 113]. Aquí hemos alterado la traducción de la edición española. La frase en el texto original es: “Das Worin des schwerweisenden Verstehens als Woraufhin des Begegnenlassens von Seiendem in der Seinsart der Bewandnis ist das Phänomen der Welt.”

719 En SZ, S. 87 [p. 113-114]

720 En SZ, S. 85 [p. 111]

de aprioridad particular, la cual Heidegger nombra como “*pretérito perfecto a priori*” [*ein apriorisches Perfekt*] y la describe como un “haber-desde-siempre-dejado-ser”, lo cual “deja en libertad apuntando a la condición respectiva”.⁷²¹

Esa aprioridad particular que remite a algo que ya cada vez y siempre ha pasado, en *realidad*, caracteriza el *factum* de la comprensión de ser, o aquello que Heidegger en otras ocasiones llama “*es gibt Sein*”. La mirada ontológica que trata de respetar a ese *factum* como *factum* saca a luz esa temporalidad particular, una tal aprioridad del *factum*. Pero tal aprioridad no es algo místico, sino que remite claramente a la prioridad del sentido que encuentra la mirada fenomenológica siempre y cada vez que mira a los entes y los hechos, es decir, cada vez que interpreta los fenómenos dentro del campo de la facticidad.

Una ontología, que respeta al *factum* como *factum* y no intenta encontrar una razón para ello o reducirlo en otra cosa, es una ontología que adopta la mirada del “*hecho que*” y trata de sacar a luz las relaciones significativas que constituyen el carácter de ser de las cosas y los hechos en el campo de la facticidad. En una tal ontología fenomenológica el contexto significativo tiene cierta prioridad dado que es a partir de allí donde los elementos cobran su sentido particular. Como hemos visto, hay una *relación inversa* entre el nivel preontológico o fenoménico y el nivel ontológico o fenomenológico.

Una tal relación inversa se puede comprobar también entre la ontología heideggeriana y la ontología cartesiana.

§16_La ontología cartesiana como inversión de la mirada ontológica de la facticidad

En el *Ser y Tiempo* Heidegger ofrece también el ejemplo de una diferente interpretación del mundo, la que pertenece a la ontología cartesiana. Para el desarrollo de la explicación heideggeriana, la interpretación de Descartes proporciona “un punto de

⁷²¹ *Ibíd.*

apoyo negativo [*ein negatives Anhalt*]]. Podríamos decir que las dos interpretaciones tienen una relación inversa acerca de su línea de fundamentación que tiene que ver con el carácter diferente de sus puntos de partida correspondientes. Y esto porque la interpretación usual del mundo – cuya realización más extrema es la interpretación de Descartes – “toma su punto de partida [*ansetzt*] primeramente en los entes intramundanos”, y así, según Heidegger, “termina por perder de vista el fenómeno del mundo”. En contra a esto, la visión ontológica de Heidegger empieza, como vimos, a partir del mismo *hecho del “estar-en” [In-Sein]* del Dasein en el mundo, lo cual, lejos de ser un *mero* hecho espacial sin más, está considerado acerca de su sentido, es decir, en plena relación con el *factum* de la *Seinsverständnis*.⁷²² Por eso, Heidegger describe el ser de los entes intramundanos en su relación con el ser humano, así, los considera en su “en-sí” [*an sich*] particular, mostrando, a la vez, la prioridad que cobra en este contexto el mundo como significatividad.

Ahora bien, Descartes empieza por un punto bastante diferente, por una distinción fundamental entre “*ego cogito*” y “*res corporea*”, y caracteriza el ser de los entes a partir de una determinada comprensión del ser que se describe por el término *substantia*. La *substantia*, así como el concepto antiguo de οὐσία, mienta tanto un ente, una sustancia, como el ser del ente, su “*sustancialidad*” [*Substantialität*]. Las sustancias son accesibles a través de sus “atributos”, y cada sustancia tiene una propiedad característica, la cual se considera como centro o esencia de su sustancialidad. Para la *res corporea* esa propiedad es la *extensio*. Así, para Descartes, “la extensión a lo largo, ancho y profundo constituye el ser propiamente dicho de la sustancia corpórea” que se llama “mundo”.⁷²³

Precisamente porque la “extensión” [*die Ausdehnung*] es la esencia de la sustancialidad de la *res corporea*, y por consiguiente, del mundo, aquella tiene que “atribuirse” primariamente [*primär “zugewiesen”*] a él. Esto, además, puede ser demostrado [*beweisen*], si alguien muestra [*zeigen*] que “todas las demás determinaciones

722 En SZ, S. 89 [p. 115-116]

723 En SZ, S. 89-90 [p. 116-117]. En realidad, Descartes en esta última frase utiliza la palabra “*natura*”, pero Heidegger traduce interpretativamente como “mundo”, “*Welt*”.

de esta sustancia, y en particular las de *divisio*, *figura* y *motus*, sólo pueden concebirse como *modi* de la *extensio* y que, a la inversa, la *extensio* resulta comprensible *sine figura vel motu*.⁷²⁴ Dado que la *extensio* se mantiene a pesar de las varias mutaciones de la cosa, ella muestra una cierta “permanencia constante” [*ständige Verbleib*] “en la cosa corpórea” [*am Körperding*], y, por eso, es “lo propiamente ente en ella” [*das eigentlich Seiende an ihm*].⁷²⁵

De este modo, según Heidegger, Descartes “prescribe” [*vorschreiben*] al mundo su “verdadero” [*eigentlich*] ser, dado que él no deja que “se de” [*vorgeben*] “el modo de ser del ente intramundano por éste mismo”.⁷²⁶ Imponiendo como modo de acceso a los entes intramundanos el conocimiento físico-matemático, – lo cual Descartes considera como el único modo de aprehensión [*Erfassungsart*] del ente que puede estar “cierto en cada momento” [*jederzeit gewiß*] de tener seguramente [*sichere Habe*] el ser del ente – él resulta mantener que sólo el ente, que “por su modo de ser es tal que se conforma a las exigencias del ser que es accesible en el conocimiento matemático, es en sentido propio.”⁷²⁷

Descartes, pues, empieza su interpretación por el análisis del ente intramundano, pero tal ente está mirado desde un punto de vista concreto que viene del “dominio de una idea de ser que ha sido tomada de una determinada región de este ente”. Esa región no es otra que la región físico-matemática, donde la idea de ser que prevalece es aquella del “permanente estar-ahí” [*beständige Vorhandenheit*].⁷²⁸ De este modo, según Heidegger, Descartes pone las bases para la caracterización ontológica de la “naturaleza material”, sobre la cual “se edifican [*aufbauen*] los demás estratos [*Schichten*] de la realidad intramundana.”⁷²⁹

En este contexto, la descripción cartesiana de los entes intramundanos no empieza

724 En SZ, S. 90 [p. 116]

725 En SZ, S. 92 [p. 118]

726 En SZ, S. 96 [p. 122]

727 En SZ, S. 95 [p. 121-122]

728 En SZ, S. 97-98 [p. 123]

729 En SZ, S. 98 [p. 124]. Heidegger dice acerca de este punto en una nota marginal del llamado Hüttenexemplar: “¡Crítica a la estructuración [*Aufbau*] de las “ontologías” en Husserl; y, en general, toda la crítica a Descartes está hecha aquí con esta intención!” Quizás esta nota se relacione con la inversión de la línea de fundamentación tradicional que ofrece la mirada ontológica la cual intenta respetar el *factum* de la *Seinsverständnis* como *factum*, es decir, como el *factum* de la relación significativa apriori del Dasein con el mundo.

por las cosas en su relación con el ser humano, sino de las cosas materiales, es decir, de ellas en su contraposición a la *res cogitans*. Con esa “cosidad material” [*materiellen Dinglichkeit*], “se está poniendo [*angesetzt*] tácitamente un ser – el constante estar-ahí de una cosa [*ständige Dingvorhandenheit*]”. Pero además, teniendo como objetivo describir todos los entes, se añaden a las cosas materiales predicados de valor, los cuales, dado que son “determinaciones ónticas”, no dan información alguna sobre el ser de esos entes. Como destaca Heidegger, de ese modo, hay una “previa posición/arranque [*vorgängige Ansatz*] de la realidad de la cosa [*Dingwirklichkeit*] como el estrato fundamental”, y esto, “no hace más que presuponer también para estos [los entes] el modo de ser del puro estar-ahí.”⁷³⁰

Con esto se hace claro, a través de lo que Heidegger llama “enfrentamiento fundamental” [*grundsätzliche Auseinandersetzung*],⁷³¹ que las dos consideraciones tienen diferentes puntos de partida [*Ansätzen*] acerca de su interpretación del concepto de mundo. Heidegger, por un lado, empieza su interpretación tratando de dejar que se de libremente el ente intramundano, sobre la base del *factum* de la relación significativa y siempre presente del Dasein con el mundo. Por otro lado, Descartes tiene un punto de partida “aparentemente obvio” que son las cosas del mundo, pero ellas, en cierto sentido, aisladas del mundo mismo, y también aisladas de la *res cogitans*. Las cosas están miradas a través de una orientación que tiene que ver “con el conocimiento presuntamente más riguroso del ente”, y así, se consideran como plenas cosas materiales.⁷³² De este modo, Descartes descubre “la *extensio* como *praesuppositum* para toda determinación de la *res corporea*”, y abre, según Heidegger, la vía para “la comprensión de un apriori cuyo contenido sería fijado luego más rigurosamente por Kant.”⁷³³

Si bien ambas consideraciones empiezan de un *factum*, – el *factum* del *ego cogito*

730 En SZ, S. 99 [p. 125]. Aquí hemos puesto juntas las dos significaciones del término “*Ansatz*”, a las cuales Heidegger parece remitir a la vez. Rivera traduce la frase “*vorgängige Ansatz*” como “previa posición”.

731 En SZ, S. 98 [p. 124]. Sustituimos aquí la frase “discusión a fondo” de la traducción española. Podríamos traducir también la frase “*grundsätzliche Auseinandersetzung*” como “enfrentamiento de fundamentos”.

732 En SZ, S. 101 [p. 126]

733 *Ibid.*

para Descartes y el *factum* de la *Seinsverständnis* para Heidegger – no obstante, observan el *factum* de manera diferente. Si Heidegger trata de respetar el *factum*, – lo cual remite a una relación significativa *siempre presente* del Dasein con el ser, el mundo y las cosas – y por tanto no reducirlo, Descartes instituye en el *factum* del *ego cogito* una contraposición y distinción radical con la *res corporea* y, por tanto, con el mundo. El *factum* se reduce a la sustancialidad del *ego cogito*, convirtiendo así el ser humano en un sujeto sin mundo. Es en este sentido que hacemos referencia aquí a una relación inversa entre las dos consideraciones ontológicas.

§17_El concepto de la espacialidad de la ontología de la facticidad como comprobación de la inversión

Hay, pues, una relación inversa entre la interpretación del mundo de Descartes y ella de Heidegger. Para Heidegger, tanto el Dasein, como las cosas tienen una relación significativa con el mundo, el cual no es una suma de cosas corpóreas en el espacio general. Según él, “lo circundante del mundo circundante [*das Umhafte der Umwelt*], esto es, la específica espacialidad del ente que comparece en el mundo circundante, se funda en la mundaneidad del mundo, en vez de ser el mundo el que está-ahí en el espacio.”⁷³⁴

Veamos brevemente cómo Heidegger trata de mostrar este fundarse del espacio en el mundo y su mundaneidad. Aunque, él ha negado que el Dasein “está-en” el mundo como el agua “está dentro” del vaso [*Inwendigkeit*], esto no significa que el elemento de la espacialidad sea completamente irrelevante con el Dasein y el estar-en-el-mundo. Mantiene, así, que, en cierto sentido, la espacialidad es elemento constitutivo del Dasein, de los entes intramundanos, y también del mundo. Para mostrar qué significa exactamente esto y en qué medida vale, empieza por una descripción de la espacialidad de lo a la mano. Acerca de esto, Heidegger comenta que aquello que llamaba como “inmediatamente a la mano” [*zunächst Zuhandene*] no tenía que ver sólo con un ente “que

734 En SZ, S. 101-102 [p. 127]

comparece *antes* [*zuerst*] que otro”, sino también con el ente que está “en la cercanía” [*in der Nähe*].”⁷³⁵

La cercanía de lo a la mano, según Heidegger, ya se anuncia en el término que expresa su ser, el “estar-a-la-mano” [*die Zuhandenheit*]. Así, lo a la mano, por ejemplo lo útil, tiene una cercanía particular que no depende tanto del medir distancias, sino “se regula por el manejo [*Hantieren*] y el uso [*Gebrauchen*] en un “cálculo” circunspectivo.” Aparte de esto, la circunspección toma en cuenta también la “dirección [*Richtung*] en la que el útil es accesible en cada momento”, y esto significa que lo útil “no tiene simplemente su lugar en el espacio [*seine Stelle im Raum*] como un ente que está-ahí en alguna parte, sino que en cuanto útil está por esencia colocado, instalado, emplazado, puesto.” Lejos de ser un mero estar-ahí en un punto del espacio, lo útil tiene “su lugar propio [*hat seinen Platz*] o bien “está por ahí en alguna parte” [*liegt herum*].”⁷³⁶

Lo útil, que es siempre un “útil para...”, toma su lugar propio en “un conjunto de lugares propios recíprocamente orientados” en un “complejo de útiles” [*Zeugzusammenhang*]. Como lugar propio, un tal lugar depende del “carácter pragmático [*Zeugcharakter*] de lo a la mano”. Hay así una “pertinencia” [*Hingehörigkeit*] de lo útil, una “pertenencia respeccional” [*bewandtnismäßige Zugehörigkeit*] a un todo de útiles. Pero, esta pertinencia tiene como condición de posibilidad el “adónde en general” [*das Wohin überhaupt*], lo cual “en el trato ocupado se halla de antemano ante la mirada circunspectiva”. A este “adónde” Heidegger lo llama “zona” [*Gegend*], y mantiene que “sólo si la zona ha sido previamente descubierta, es posible asignar y encontrar los lugares propios de una totalidad de útiles circunspectivamente disponible.”⁷³⁷

Esa anterioridad, no es simplemente una precedencia temporal, sino una especie de prioridad significativa y ontológica, una prioridad del contexto circunspeccional frente a lo útil singular. En cierto sentido, el significado circunspeccional de lo útil está prescrito en el contexto espacial, de tal modo que “esta orientación zonal de la multiplicidad de

735 En SZ, S. 102 [p. 128]

736 *Ibid.*

737 En SZ, S. 102-103 [p. 128]

lugares propios de lo a la mano constituye lo circundante [*das Umhafte*], el en-torno-a-nosotros [*das Um-uns-herum*] del ente que comparece inmediatamente en el mundo circundante.” Se trata de un rasgo más de esa inversión peculiar de la ontología heideggeriana, que se conecta íntimamente con la prioridad del contexto significativo al que nos referimos antes. Como hace destacar Heidegger, “las zonas no se constituyen mediante cosas que están-ahí juntas, sino que ya están siempre a la mano en los correspondientes lugares propios.”⁷³⁸

Pero, tal rasgo no tiene que ver tanto con el punto de partida de la línea de fundamentación, como con el modo de que ella se desenrolla. Si la ontología tradicional empieza imponiendo a las cosas una idea de ser ya fija, la ontología heideggeriana, empezando por el mero *hecho de* la comprensión de ser y *del* estar-en-el-mundo, trata de describir la relación del Dasein con las cosas y los significados en una serie de originariedad, así como ellos aparecen a la mirada fenomenológica. En una tal serie el contexto significativo – aunque en cierta medida inmediatamente [*zunächst*] encubierto – aparece siempre como ontológicamente primero, y es ello que prescribe, de cierto modo, el carácter de sus elementos y no al revés.

Es en este sentido que Heidegger comprueba, por ejemplo, que “el estar previamente a la mano de toda zona posee, en un sentido aun más originario [*noch ursprünglicher*] que el ser de lo a la mano, el carácter de lo familiar que no llama la atención [*die unauffällige Vertrautheit*].” De este modo, el espacio está descubierto como “espacialidad del todo de útiles”, mientras que el espacio puro geométrico “está todavía encubierto”, “*ist noch verhüllt*”. Esa espacialidad tiene su propia “unidad” [*Einheit*], en virtud de la totalidad respeccional de lo a la mano. El “mundo circundante”, el “*Umwelt*”, “no se inserta en un espacio previamente dado”, sino que tiene su mundaneidad específica.⁷³⁹

Hay, pues, una espacialidad particular del estar-en-el-mundo. Como destaca

738 En SZ, S. 103 [p. 129]

739 En SZ, S. 104 [p. 129-130]

Heidegger, “el Dasein está “en” el mundo en el sentido del ocupado y familiar habérselas [*besorgend-vertrauter Umgang*] con el ente que comparece dentro del mundo.” Dos son los rasgos fundamentales de tal espacialidad, la “des-alejación” [*Ent-fernung*] y la “direccionalidad” [*Ausrichtung*]. La particularidad de esa espacialidad consiste en lo siguiente. Si consideramos por ejemplo la des-alejación, ella no remite tanto a una “lejanía” [*Entferntheit*] o “cercanía” [*Nähe*] en el sentido de una “distancia” [*Abstand*] medible objetivamente. Más bien, ella se refiere a un “acercamiento” [*Näherung*], un “hacer desaparecer la lejanía [*Ferne*], es decir, el estar lejos [*Entferntheit*] de algo”.⁷⁴⁰

De este modo, cambia también el sentido de qué está cerca y qué está lejos. Para dar unos ejemplos que da también el mismo Heidegger, “un camino “objetivamente” largo puede ser más corto que otro “objetivamente” muy corto, que es tal vez un “paso difícil” [*ein “schwerer Gang”*] y se le hace a uno infinitamente largo.”⁷⁴¹ En el mismo contexto, no se puede considerar como lo “más cercano” [*das “Nächste”*] aquello que está a la menor distancia de nosotros. Por ejemplo, para alguien que usa gafas, este útil está más “lejos”, aunque esté “en su nariz”, que “el cuadro en la pared del frente.”⁷⁴²

Con esto, Heidegger mantiene que “el desalejar circunspectivo de la cotidianidad del Dasein descubre el ser-en-sí [*das An-sich-sein*] del “verdadero mundo” [*der “wahren Welt”*], del ente en medio del cual el Dasein en cuanto existente está desde siempre.”⁷⁴³ En un tal mundo mantiene cierta prioridad *espacial* la cosa que está en una relación significativa-circunspectiva fuerte con nosotros. Tal prioridad no es para nada objetivamente apreciable.

Ahora bien, Heidegger sigue contraponiendo su interpretación de la espacialidad a la interpretación científica-cartesiana. Dice, por ejemplo, que “el acercamiento no toma como punto de referencia la “cosa-yo” dotada de un cuerpo [*das körperbehaftete Ich-ding*], sino el ocupado estar-en-el-mundo, es decir, lo que en este estar-en-el-mundo comparece

740 En SZ, S. 104-105 [p. 130]

741 En SZ, S. 106 [p. 132]

742 En SZ, S. 107 [p. 132]

743 En SZ, S. 106 [p. 132]

inmediatamente.” En este sentido, “el Dasein comprende su aquí desde el allí del mundo circundante”, y por eso “no está jamás primeramente aquí, sino más bien allí”.⁷⁴⁴

Hay, pues, en este punto otra vez un regreso interpretativo. El Dasein “desde ese allí vuelve a su aquí [*Hier zurückkommt*]”, y esto tiene lugar “tan sólo interpretando [*auslegen*] su ocupado estar vuelto hacia... [*sein besorgendes Sein zu...*] desde lo que está allí a la mano.” Es con este sentido que el Dasein es espacial. Es decir, ello “se mueve esencialmente en un desalejar”, descubre circunspectivamente el espacio a través de “un comportamiento des-alejante”, o, por decirlo así, a través de un acercamiento interpretativo, “respecto del ente que así le sale espacialmente al encuentro.”⁷⁴⁵

Podemos decir que toda la exposición de Heidegger empieza de la relación significativa y fáctica, la relación ya *hecha*, ya constituida de algún modo. Por este mismo *hecho*, tal movimiento espacial-circunspectivo del Dasein tiene ya su “direccionalidad” [*Ausrichtung*]. Heidegger destaca en relación con esto que “todo acercamiento ha tomado previamente [*vorweg schon*] una dirección [*eine Richtung*] hacia una zona dentro de la cual lo des-alejado se acerca para que pueda ser encontrado [*vorfindlich zu werden*] respecto de su lugar propio.” De este modo, el ocuparse circunspectivo se caracteriza como “un des-alejar direccionado” [*ausrichtendes Ent-fernen*].⁷⁴⁶

Pero, ambas, direccionalidad y des-alejación, están, como modos del estar-en-el-mundo, “previamente [*vorgängig*] dirigidas *por la circunspección* del ocuparse”. Por eso Heidegger mantiene que ambas están fundadas en el estar-en-el-mundo. Así, tratando de ir otra vez contra a la filosofía de la conciencia y al concepto de un sujeto aislado, Heidegger comenta que direcciones como izquierda y derecha no son algo “subjetivo”, sino que son “direcciones de la orientación dentro de un mundo ya a la mano.”⁷⁴⁷

Este es un punto importante, porque Heidegger aquí describe claramente su diferencia frente a la consideración kantiana del fenómeno de la orientación, y también

744 En SZ, S. 107 [p. 133]

745 En SZ, S. 108 [p. 133]

746 *Ibid.* Alteramos la traducción de la frase anterior, “*vorfindlich zu werden*”. Rivera traduce esta frase como “para volverse determinable”.

747 En SZ, S. 108-109 [p. 134]

frente al curso de fundamentación que Kant sigue. Dice allí: “el sujeto dotado del “mero sentimiento” [*bloßes Gefühl*] de esta diferencia [la diferencia entre izquierda y derecha] es un punto de partida constructivo [*ein konstruktiver Ansatz*] que no toma en cuenta la verdadera constitución [*Verfassung*] del sujeto, según la cual el Dasein que tiene este “mero sentimiento” ya está y *debe estar* cada vez [*je*] en un mundo, para poderse orientar.”⁷⁴⁸

Lo que tiene máxima importancia aquí es que Heidegger caracteriza el punto de partida de Kant como un punto “constructivo”. Dicha caracterización, es decir, la de la construcción, tiene que ver con el *factum*, profundamente reconocido por Heidegger, de que “yo me oriento *necesariamente* en y por un ya [*je schon*] estar siendo en medio de [*sein bei*] un mundo “conocido.” Hay, pues, aquí un apriori del orientarse que “se funda en ese apriori “subjetivo” que es el estar-en-el-mundo, que no tiene nada que ver con una determinación del Dasein que lo limita de antemano a ser un sujeto sin mundo.”⁷⁴⁹ En cierto sentido, podemos mantener que el estar-en-el-mundo no es ni algo “subjetivo”, ni algo *daseinisch*, sino que es un mero *hecho* abierto, algo que sucede siempre que existimos, es un *factum*.

Es precisamente en este contexto que Heidegger habla otra vez de un “dejar en libertad” [*freigeben*]. Si pensamos el Dasein como un “ocupado estar-en” [*als besorgendes In-Sein*], vemos que ello está siempre familiarizado con una cierta significatividad. Es en una tal significatividad que “se da también la esencial apertura del espacio.” Como hemos visto, Heidegger mantiene que la “zona” [*die Gegend*] es aquello “sobre el cual [*woraufhin*] el espacio queda previamente descubierto en el Dasein”. La zona es “el adónde [*das Wohin*] de la posible pertenencia [*die mögliche Zugehörigkeit*] del contexto pragmático [*Zeugzusammenhang*] a la mano”. Tal contexto, debe poder comparecer “en su lugar propio” [*plazierter*].⁷⁵⁰ Así, el adónde en general es delineado por “un todo remisional que

748 En SZ, S. 109 [p. 134]. Sustituimos aquí la palabra “siempre” por la frase “cada vez” para traducir la palabra “je”.

749 En SZ, S. 109-110 [p. 134-135]

750 En SZ, S. 110 [p. 135-136]

hunde sus raíces en un por-mor-de del ocuparse”. Dentro de ese ocuparse “se remite” [*sich verweist*], según Heidegger, “el dejar-ser que deja enlazarse [*das freigebende Bewendenlassen*].”⁷⁵¹

Hay aquí un “dar espacio” [*“Raumgeben”*] originario que es constitutivo del estar-en-el-mundo y deja que el ente comparezca. De un modo diferente Heidegger llama a este fenómeno como “ordenación espaciante” [*Einräumen*]. Se trata de un existencial, es decir, un carácter del estar-en-el-mundo, que consiste en un “dejar en libertad lo a la mano mirando su espacialidad.” Aunque estas expresiones tienen ciertas connotaciones “subjetivas”, Heidegger hace claro que “ni la zona previamente descubierta, ni, en general, la correspondiente espacialidad, están expresamente ante la mirada.” No son algo que abre el mismo Dasein por así solo. Aunque el “*Raumgeben*” y el “*Einräumen*” hacen posible, en cierto sentido, “la correspondiente orientación fáctica”, no es propio tomarlos como efectuaciones del Dasein.⁷⁵²

Así, según la interpretación heideggeriana, “*el espacio no está en el sujeto, ni el mundo está en el espacio.*” Más bien, el espacio está “en” el mundo, es decir, está “en” la significatividad, en el sentido de que “el estar-en-el-mundo, constitutivo del Dasein, ha abierto el espacio [*Raum erschlossen hat*].”⁷⁵³ Pero, el estar-en-el-mundo no es *algo*, ni *alguien* que efectúe la constitución del Dasein, y, mucho menos, el abrir del espacio. No podemos tomar esas expresiones como una especie de “subjetivismo” particular. Hay que recordar que tanto el estar-en-el-mundo, como el Dasein mismo, tienen una cierta estructura *verbal*, es decir, son *hechos* abiertos que suceden de cierta manera *en* el tiempo.

De este modo, Heidegger sigue aquella inversión peculiar de la filosofía moderna de la conciencia. Dice: “El espacio no se encuentra en el sujeto, ni el sujeto considera el

751 En SZ, S. 111 [p. 136]. Aquí hemos alterado la traducción de la edición española. La frase en el texto original reza: “Das Wohin überhaupt wird vorgezeichnet durch das in einem Worum-willen des Besorgens festgemachte Verweisungsganze, innerhalb dessen das freigebende Bewendenlassen sich verweist.”

752 *Ibíd.* Traducimos aquí el término “*Raumgeben*” como “*dar espacio*” en vez del “*abrir espacio*” que ha elegido Rivera.

753 *Ibíd.*

mundo “como si” éste estuviera dentro de un espacio”. Si el espacio se presenta como apriori, es porque el Dasein “es espacial en un sentido originario”. Y ser-espacial en sentido originario no significa que el Dasein tenga la espacialidad como una propiedad innata. Hay aquí un diferente tipo de aprioridad del espacio en el sentido de que hay una “prioridad [*Vorgängigkeit*] del comparecer del espacio [*des Begegnens von Raum*] (en tanto que zona) en el correspondiente comparecer de lo a la mano en el mundo circundante.”⁷⁵⁴ Con una formulación diferente y más clara, Heidegger lo pone así: “En virtud de su estar-en-el-mundo, al Dasein le está predado [*vorgegeben*] cada vez ya [*je schon*] – aunque no temáticamente – un espacio ya descubierto.”⁷⁵⁵

Así, la interpretación de un espacio puro por la filosofía cartesiana, es algo que en cierto sentido viene después y encima de una previa comprensión no temática del espacio ya descubierto. Heidegger considera esa interpretación como un descubrimiento “puramente contemplativo” [*nur noch hinsehende*] del espacio, el cual “neutraliza las zonas circunmundanas convirtiéndolas en dimensiones puras”. De este modo, la espacialidad pierde “su carácter de condición respectiva” [*ihre Bewandtnischarakter*], y el mundo circundante se convierte en “mundo natural” [*Naturwelt*].⁷⁵⁶ Lo que sucede, con eso, es una “desmundanización” de lo a la mano y una pérdida de lo circundante del mundo. Para llegar al espacio puro es necesaria una “desmundanización del mundo circundante”.⁷⁵⁷

754 En SZ, S. 111 [p. 136-137]

755 En SZ, S. 112 [p. 137]. Esta frase importante reza en el original: “Dem Dasein wird gemäß seinem In-der-Welt-sein je schon entdeckter Raum, obzwar unthematisch, vorgegeben.” Rivera para el término “*vorgegeben wird*” traduce “le está presentado”, y las palabras “*je schon*” las traduce utilizando sólo la palabra “siempre”.

756 *Ibíd.*

757 En SZ, S. 113 [p. 138]

Cuarto Capítulo:

El trascendentalismo de la facticidad en *Ser y Tiempo* [II]

En el capítulo anterior vimos que los conceptos básicos del *Ser y Tiempo* como la “*Existenz*” y la “*Jemeinigkeit*” remiten a una autorelación íntima con el hecho de nuestro existir. Vimos también que la línea del análisis del tratado no empieza por una idea arbitraria, sino que empieza desenvolverse por el *hecho*, el *factum*, del estar-en del Dasein en el mundo. También observamos que Heidegger revela el carácter particular de las cosas del mundo circundante re-conduciendo la mirada hacia el *hecho de* su aparecer, o el simple “*hecho que*” de nuestra práctica. Así, en la mirada de una tal ontología de la facticidad – una ontología que *re-conoce* el *factum* del existir y de que “*hay ser*” – aparece con una cierta prioridad lo significativo en su relación particular con nosotros, revelando a la vez la ontología cartesiana como inversión.

En la primera parte de este capítulo tratamos de describir la estructura de la relación del Dasein fáctico con el *factum*. Heidegger analiza unos elementos de tal estructura que tienen que ver tanto con la aperturidad general del Dasein, como también con los varios modos que toma esta relación en la cotidianidad. En la segunda parte del capítulo vemos cómo se revela la temporalidad como el fundamento de ser del Dasein y tratamos de examinar unas cuestiones que surgen de esto.

A_La relación del Dasein fáctico con el *factum*

§18_El Dasein en la cotidianidad – observaciones preliminares

Exponemos aquí como observaciones preliminares unos conceptos que introduce Heidegger para describir el existir fáctico del Dasein en el mundo de la cotidianidad. Con ocasión de la pregunta por el quién, Heidegger está destacando una vez más que “todas las estructuras de ser del Dasein y, por ende, también el fenómeno que responde a la pregunta por el quién, son modalidades [*Weisen*] de su ser. Su carácter ontológico es existencial.”⁷⁵⁸ Así, se hace claro aquí también que tales estructuras no son propiedades,

758 En SZ, S. 114 [p. 139]

sino puros modos de ser, modos del existir que surgen y se conectan estrechamente con el mero *hecho del* existir siempre en un mundo. Por eso, los conceptos básicos que trazan los elementos de la respuesta acerca del “quién” del Dasein son también indicaciones formales.⁷⁵⁹

Pero ¿cómo se puede describir un ente que no tiene una sustancia fija, sino que tiene varios modos de ser en la facticidad; es necesaria una presentación exhaustiva de esos modos o es suficiente la descripción de modos formales del existir como la propiedad y la impropiedad?

El primer elemento del existir fáctico que presenta Heidegger son los otros, es decir, otra gente *como* yo. Del mismo modo que el análisis del estar-en-el-mundo nos ha mostrado que “no “hay” inmediatamente [*zunächst*], ni jamás está dado un mero sujeto sin mundo”, así tampoco alguien puede mantener que “se da en forma inmediata un yo aislado sin los otros.”⁷⁶⁰ Si nos fijamos en nuestro moverse por el mundo circundante, allí encontramos siempre cosas que están en plena relación con otra gente. Por ejemplo, un libro regalado por alguien, un campo que pertenece a alguien e.t.c. Los “otros” [*die Anderen*], en cierto sentido, “comparecen” en el contexto de útiles a la mano en el mundo circundante. Ellos no tienen una relación añadida a las cosas como cosas que están-ahí. Las cosas están a la mano también para los otros y ellos también comparecen en el mundo, el cual “de antemano ya es siempre también el mío.”⁷⁶¹ Según Heidegger, “los otros” no remiten a “todos los demás fuera de mí, y en contraste con el yo”. Más bien, los otros son “aquellos de quienes uno mismo generalmente no se distingue, entre los cuales también se está.”⁷⁶² Así, con los otros no “co”-estamos-ahí dentro de un mundo. Como comenta: “El mundo del Dasein es un *mundo en común* [*Mitwelt*]. El estar-en es un *coestar* [*Mitsein*] con los otros.”⁷⁶³

Heidegger insiste que no podemos seguir explicando teoréticamente el estar-ahí de

759 En SZ, S. 114 [p. 140]

760 En SZ, S. 116 [p. 141]

761 En SZ, S. 118 [p. 143]

762 *Ibid.*

763 En SZ, S. 118 [p. 144]

los otros, sino que es “necesario atenerse firmemente al dato fenoménico ya mostrado de su comparecer en el mundo circundante.” Tenemos que enfocarnos en la “coexistencia” [*Mitdasein*], la cual es “el ser-en-sí intramundano” de los otros. En este mirar no teórico, en “este inmediato y elemental modo mundano de comparecer del Dasein”, el “propio” [*eigentlich*] Dasein puede “encontrarse” también inmediatamente a sí mismo “en lo que realiza, necesita, espera y evita”.⁷⁶⁴

Así, Heidegger habla de una apertura [*Erschlossenheit*] de la coexistencia con los otros, la cual está implicada en el mismo coestar [*Mitsein*]. Esto significa que “en la comprensión de ser del Dasein ya está dada, puesto que su ser es coestar, la comprensión de otros.”⁷⁶⁵ Contra a la teoría de la “empatía” [*Einfühlung*] que trata de hacer un puente entre dos sujetos aislados, Heidegger insiste que “no es la “empatía” la que constituye el coestar [*Mitsein*], sino que ella es posible tan sólo sobre la base de éste”.⁷⁶⁶

Sin embargo, Heidegger al mismo tiempo destaca que el Dasein en su convivir cotidiano es bajo un “dominio” [*Botmäßigkeit*] particular de los otros. En cierto sentido el Dasein “no es él mismo quien es”, porque “los otros le han tomado el ser”. Aunque creemos que los otros son “los otros”, olvidamos y no damos cuenta que también nosotros formamos parte de esos “otros” y reforzamos su poder. Heidegger llama a este “quién” impersonal de la cotidianidad como el “uno” [*das Man*].⁷⁶⁷

De este modo, el convivir cotidiano tiene ciertos caracteres de ser como “distancialidad” [*Abständigkeit*], “medianía” [*Durchschnittlichkeit*], “nivelación” [*Einebnung*], “publicidad” [*Öffentlichkeit*] etc, que conforman la inmediata “estabilidad” [*Ständigkeit*] del Dasein. En estos modos del ser, como destaca Heidegger, “el sí-mismo del propio Dasein y el sí-mismo del otro no han sido encontrados aún o se han perdido.” Allí el Dasein vive, es, en el modo de la “dependencia” [*Unselbständigkeit*] o de la “impropiedad” [*Uneigentlichkeit*]. Pero esto no significa algo menos verdadero o real, no es

764 En SZ, S. 119 [p. 144]

765 En SZ, S. 123 [p. 148]

766 En SZ, S. 125 [p. 149]

767 En SZ, S. 126 [p. 151]

“un menoscabo [*Herabminderung*] de la facticidad del Dasein”. Como menciona Heidegger, “en este modo de ser el Dasein es un *ens realissimum*, si entendemos esta “realidad” como un ser al modo del Dasein.”⁷⁶⁸

Así, el “uno”, desde el punto de vista de la facticidad, no se puede concebir en plena contraposición al Dasein, sino que tiene que ser comprendido como un existencial que “*pertenece, como fenómeno originario, a la estructura positiva del Dasein.*” Según Heidegger, “el sí-mismo [*das Selbst*] del Dasein cotidiano es el *uno-mismo* [*das Man-selbst*]”, el cual se puede distinguir “del sí-mismo *propio* [*eigentlich*], es decir, del *sí-mismo* asumido expresamente [*eigens ergriffenen Selbst*].”⁷⁶⁹ Pero, tampoco el “*modo propio de ser-sí-mismo*” [*das eigentliche Selbstsein*] es algo especial, un estado excepcional del Dasein irrelevante con el uno. Heidegger destaca que el sí-mismo propio es “*una modificación existensiva [existenzielle] del uno entendido como un existencial esencial.*”⁷⁷⁰

Así, vemos que el coexistir del Dasein con los otros es algo que sucede como plena consecuencia del *factum* del estar-en. Sin embargo, esto deja abierto el cómo tal coexistir se va a cumplir. Heidegger habla a la vez de un pertenecer del Dasein a los otros y de un dominarse por ellos. Esta relación peculiar tiene que ver con los modos de la “propiedad” e “impropiedad” que pertenecen al existir fáctico del Dasein. Pero, de esto vamos a hablar más adelante. Primero tenemos que ver cómo describe Heidegger la estructura de la relación del Dasein fáctico con el *factum*.

§19_La estructura de la relación del Dasein fáctico con el *factum*

Ya vimos que la línea de fundamentación que traza Heidegger en *Ser y Tiempo* empieza del “estar-en”, del *In-sein*, considerado como *factum*. En este mismo contexto, Heidegger pasa a un análisis de los elementos estructurales del estar-en como fenómeno originario. Esto significa, como él admite, que el estar-en tiene que ser precisamente

768 En SZ, S. 128 [p. 152]

769 En SZ, S. 129 [p. 153]

770 En SZ, S. 130 [p. 154]

respetado como tal y no “acabar [*vernichten*] con la originariedad [*Ursprünglichkeit*] de este fenómeno derivándolo [*ableiten*] de otros, es decir, sometiéndolo a una forma inadecuada de análisis, a un análisis que lo resolvería en sus elementos.”⁷⁷¹ No obstante, Heidegger reconoce la “multiplicidad de los caracteres ontológicos constitutivos” del fenómeno del estar-en, los cuales considera como “existencialmente cooriginarios” [*existenzial gleichursprünglich*].

Pero, ¿qué significa esta “cooriginariedad” [*Gleichursprünglichkeit*]? Dando una explicación breve de esa caracterización, podríamos decir que se refiere a los elementos que pertenecen al mismo nivel de originariedad, es decir, los que tienen la misma proximidad al origen, a la *Ursprung*. La *Ursprung* como sabemos, tiene que ver con un punto de partida [*Anfang*] en la vida fáctica, lo cual Heidegger en *Ser y Tiempo* lo conecta con el *factum* de que “hay ser” y de la *Seinsverständnis*. Este *factum*, como hemos visto, remite al *hecho del* “estar-en”, dado que tiene lugar siempre “en” algo, e.d. en un mundo significativo. En este sentido, el estar-en como tal es el primer fenómeno en originariedad, y los momentos que lo componen tienen la misma originariedad con ello, muestran una cierta “cooriginariedad”. No es por casualidad que Heidegger termina así su observación: “el fenómeno de la *cooriginariedad* [*Gleichursprünglichkeit*] de los momentos constitutivos ha pasado frecuentemente inadvertido en la ontología, como resultado de una tendencia metodológica incontrolada a buscar el origen [*Herkunftsnachweisung*] de todas y cada una de las cosas en un “primer principio” [*Urgrund*] elemental.”⁷⁷²

Así, el estar-en, – lo cual vimos que no es un “estar-dentro” [*Inwendigkeit*] espacial de dos cosas que están-ahí, y tampoco una propiedad de un sujeto que está ahí, sino que

771 En SZ, S. 131 [p. 156]. Esta frase es importante para nuestra interpretación. Desde nuestro punto de vista, Heidegger trata de negar un análisis antropológico el cual, “disolviendo” el fenómeno en los elementos que le pertenecen, – él utiliza la palabra “*Auflösung*” en el texto original – explicará el sentido ontológico del estar-en a través de efectuaciones humanas. Por eso se hace referencia en la misma frase tanto a la derivación del fenómeno de otros fenómenos, como a una “disolución”. La frase entera en el texto original es: “Wenn wir sonach dem In-Sein thematisch nachfragen, dann können wir zwar nicht die Ursprünglichkeit des Phänomens durch Ableitung aus anderen, d.h. Durch eine unangemessene Analyse im Sinne einer Auflösung vernichten wollen.”

772 *Ibid.* Esto remite a la diferencia del fundamento ontológico tradicional [*Grund-archai*] y el fundamento ontológico heideggeriano [*Ursprung-aletheia*].

es un modo de ser del Dasein – aparece como la primera huella de la aperturidad esencial que muestra el Dasein. A esta aperturidad [*Erschlossenheit*] está referida la expresión “*Da*” del “Dasein”, remitiendo al carácter del “no-estar-cerrado” [*Unverschlossenheit*] de este ente, el cual “es “ahí” [*ist “da”*] para él mismo a una con el estar-siendo-ahí [*mit dem Da-sein*] del mundo.” Según Heidegger, si es posible hablar de un “aquí” [*Hier*] y un “allí” [*Dort*], es porque “hay un ente que, en cuanto ser del “Ahí” [*“Da”*], ha abierto la espacialidad [*Räumlichkeit*].”⁷⁷³ Si el Dasein careciera del “Ahí”, “no sólo fácticamente no sería, sino que no podría ser en absoluto el ente dotado de esta esencia.” Así, Heidegger declara: “*El Dasein es su aperturidad.*”⁷⁷⁴

Empezamos, pues, con el elemento de la disposición afectiva a la cual pertenece una cierta comprensión de la condición de arrojado y del “que” del *factum*. Seguimos al concepto de la “comprensión” [*Verstehen*], el cual tiene, según Heidegger, el carácter del proyectar. Esto, según nuestro punto de vista, se conecta estrechamente con el mismo *factum* de que “hay ser” y comprensión de ser, en el sentido de que cada comprensión tiene lugar en *algo* que ya ha sucedido y, por tanto, proyecta ciertas posibilidades que encuentra. Así, distinguimos entre la *Seinsverständnis* y la comprensión proyectiva, manteniendo a la vez que la comprensión particular de la disposición afectiva, en cierto sentido, media entre los dos. Como dice Heidegger, las proyecciones de la comprensión están entregadas “al *factum* de la condición de arrojado en el Ahí”.⁷⁷⁵ Por tanto, las proyecciones se hacen necesariamente sobre la base de la comprensión del “que es” [*Daß es ist*] del Dasein, la comprensión del mero “que” [*das Daß*].

A partir de este *factum* y la estructura de la comprensión proyectiva se forma un círculo. Un círculo que la interpretación, en cuanto articulación y a la vez apropiación de lo comprendido, tiene que asumir. Este círculo toma la forma de una pre-estructura

773 En SZ, S. 132 [p. 157]. Tenemos que tener en cuenta que no es el mismo Dasein que abre la espacialidad. Como vimos, la espacialidad se abre a partir de la mundaneidad del mundo. Sin embargo, la espacialidad no podría tener lugar, si no hubiera un Dasein que la apropiara, así como no hay mundo y mundaneidad sin el Dasein. Como vamos a ver más abajo, este fenómeno nos hace recordar el concepto del campo magnético en la física, según el cual el campo, en cierto sentido, no aparece en la visión si no entra un cuerpo en ello.

774 En SZ, S. 133 [p. 157]

775 En SZ, S. 148 [p. 171]

concreta, un horizonte de sentido, donde toda interpretación se mueve. Aquí, pues, sale a luz aquella circularidad particular que pertenece al *factum* y a su facticidad de que hablábamos en la primera parte del capítulo anterior. Tal circularidad no es un rasgo de un tipo de conocimiento, sino un elemento ontológico profundo.

Es sobre esta base que Heidegger intenta mostrar la derivación del enunciado a partir de la interpretación, y arrojar luz al hecho de que el sentido no surge del primero, sino que está conectado íntimamente con la interpretación y la comprensión. Como comenta él, el sentido “es lo articulado [*Gegliederte*] en la interpretación y lo bosquejado [*Vorgezeichnete*] como articulable en el comprender.”⁷⁷⁶ Allí también se revela el λόγος, en su “unidad” particular de su *flujo*, como un mostrar que tiene una estructura que remite al *factum*. Es en ese sentido que el discurso se considera como cooriginario de la comprensión y la disposición afectiva.

[i] La disposición afectiva como el abrir del “que” [*das Daß*] del *factum*

El primer elemento de esa aperturidad que Heidegger describe es la “disposición afectiva” [*die Befindlichkeit*]. Se trata de un carácter ontológico que remite al *hecho de que* siempre tengo un “estado de ánimo” [*die Stimmung*], tengo un cierto “temple anímico” [*das Gestimmtsein*]. Heidegger no analiza este fenómeno desde un punto de vista psicológico, sino que trata de describirlo acerca de su estructura como un existencial fundamental, es decir, como un pleno modo del existir del Dasein. Así comenta que el hecho “que los estados de ánimo se estropeen y puedan cambiar sólo prueba que el Dasein ya está siempre cada vez anímicamente templado.”⁷⁷⁷

Está claro que hay en este punto también una conexión con el pleno “*hecho que*” del existir. Heidegger intenta describir tal conexión a través del ejemplo de la “indeterminación afectiva” [*Ungestimmtheit*], un estado de ánimo donde “el Dasein se

⁷⁷⁶ En SZ, S. 154 [p. 177]

⁷⁷⁷ En SZ, S. 134 [p. 158]. Añadimos aquí la frase “cada vez” para traducir la palabra “je” de la frase “je schon immer”

vuelve tedioso a sí mismo”, y “el ser del Ahí se ha manifestado como carga [*Last*].” Si nos enfocamos en ese estado, vemos que el “por qué” [*das Warum*] no se sabe. Y esto, según Heidegger, pasa porque “las posibilidades de apertura del conocimiento quedan demasiado cortas frente al originario abrir de los estados de ánimo”.⁷⁷⁸

Ahora, el estado de ánimo nos muestra el “cómo uno está y cómo a uno le va” [*wie einem ist und wird*]. Heidegger comenta: “En el temple de ánimo [*Gestimmtheit*], el Dasein ya está siempre afectivamente abierto [*stimmungsmäßig*] como *aquel* ente al que la existencia [*Dasein*] le ha sido confiada [*überantworten*] en su ser, un ser que él tiene que ser existiendo.” Diciéndolo de otro modo, en el temple de ánimo en la vida fáctica misma “el ser del Dasein puede irrumpir como el nudo *factum* de “que es y tiene que ser” [*Daß es ist und zu sein hat*].” Aquello que se muestra, como hace claro Heidegger, “es el puro “que es” [*das pure “daß es ist”*].”⁷⁷⁹

Este punto muy importante para nuestra interpretación está destacado de varios modos por Heidegger, quien llama a este “que es” [*Daß es ist*] como “condición de arrojado” [*Geworfenheit*] del Dasein en su “Ahí” [*Da*]. Tal condición, que tiene que ver con un carácter de ser del Dasein “claramente abierto en sí mismo [*an ihm selbst*]”, en realidad, remite a la “facticidad de la entrega a sí mismo [*die Faktizität der Überantwortung*].” Heidegger, como hemos visto, distingue entre la “facticidad” [*Faktizität*] del Dasein y el “carácter factual” [*Tatsächlichkeit*] de los entes que estan-ahí. La facticidad es un carácter de ser del Dasein, y su “que” – “*das Daß der Faktizität*” – “jamás puede ser hallado en una intuición.” El Dasein “ya está siempre puesto ante sí mismo, ya siempre se ha encontrado [*gefunden hat*]” en la “disposición afectiva” [*Befindlichkeit*] misma.⁷⁸⁰

Está claro que el *mecanismo* aquí no es el mismo con aquello de una percepción

778 En SZ, S. 134 [p. 158-159]

779 En SZ, S. 134 [p. 159]. La palabra “*factum*” de la frase anterior aparece sólo en la traducción española y no en el texto original. Estas frases importantes dicen: “Und gerade in der gleichgültigsten und harmlosesten Alltäglichkeit kann das Sein des Daseins als nacktes “Daß es ist und zu sein hat” aufbrechen. Das pure “daß es ist” zeigt sich, das Woher und Wohin bleiben im Dunkel.”

780 En SZ, S. 135 [p. 159-160]

contemplativa. El estado de ánimo no abre la condición de arrojado simplemente mirándola y observándola, sino que lo hace en la forma de una “conversión” [*Ankehr*] o una “aversión” [*Abkehr*]; es decir, una conversión o una aversión acerca del cargo de la existencia. Esto no tiene que ver con una aprehensión reflexiva de vivencias, con algo como un “captar que tan sólo se dirige-a y vuelve [*eines sich erst um- und rückwendenden Erfassens*]”, sino que “el estado de ánimo ya ha abierto siempre el estar-en-el-mundo en su totalidad, y hace posible por primera vez un dirigirse hacia”. Abrir el estar-en-el-mundo en su totalidad significa abrir cooriginariamente el mundo, la coexistencia y la existencia. En la disposición afectiva, como esa aperturidad originaria, se funda la “posibilidad de ser afectado” [*die Angänglichkeit*] del Dasein por el mundo mismo y por lo que comparece dentro de él.⁷⁸¹

De ahí está claro que la disposición afectiva tiene siempre su comprensión. Pero tal comprensión no pertenece a la disposición afectiva, sino que ambas pertenecen cooriginariamente como estructuras existenciales al ser del “Ahí”.⁷⁸² La disposición afectiva con su comprensión abre el “que” [*das Daß*] del *factum*, abre su facticidad particular. El Dasein, existiendo, es su “Ahí”, y como vimos, el primer fenómeno de ese ser-ahí es el “estar-en”, el *hecho del estar-en*. En cierto sentido el estar-en es “aquello por mor de lo cual el Dasein es.” Hay, así, una comprensión del por-mor-de, donde está coabierta la significatividad del mundo. La aperturidad de tal comprender “es cooriginariamente una aperturidad del íntegro estar-en-el-mundo”, y remite al *hecho de que* al Dasein en cuanto estar-en-el-mundo le va su propio ser.⁷⁸³

[ii] La comprensión como un proyectar a partir del *factum*

Heidegger, explicando la expresión “*etwas verstehen*” del alemán corriente, traza una conexión entre el “comprender” [*Verstehen*] y el “poder” [*Können*]. Tal conexión la

781 En SZ, S. 135 y 137 [p. 160-161]

782 En SZ, S. 142 [p. 166]

783 En SZ, S. 143 [p. 167]

extiende al nivel existencial, comentando que “lo existencialmente “podido” en el comprender no es una cosa, sino el ser en cuanto existir.” Para decirlo de otro modo, existiendo, comprendo siempre mi existir, y lo comprendo como un poder existir, como un “poder-ser” [*Sein-können*]. Dice Heidegger, “el Dasein no es algo que está-ahí y que tiene, por añadidura, la facultad de poder algo, sino que es primariamente un ser-posible [*Möglichsein*].” En cierto sentido el Dasein es su posibilidades, las tiene como tales y las comprende de un modo tal.⁷⁸⁴

El Dasein es “*posibilidad arrojada*” [*geworfene Möglichkeit*], dice Heidegger. Ello, como “afectivamente dispuesto” [*als befindliches*], se encuentra ya por esencia “envuelto” [*hineingeraten*] siempre en determinadas posibilidades. Viviendo, el Dasein deja que pasen unas posibilidades, renuncia posibilidades de su ser, “las toma entre manos o las deja escapar”. Como posibilidad arrojada, el Dasein es “la posibilidad de ser libre [*die Möglichkeit des Freiseins*] para el más propio poder-ser.”⁷⁸⁵

Pero, como dijimos, la apertura de la comprensión se refiere a la vez a la entera constitución fundamental del estar-en-el-mundo. El mundo, como posible significatividad, “está abierto” [*erschlossen ist*], lo intramundano “está puesto en libertad” [*die Freigabe*] en relación con sus posibilidades, y lo a la mano “queda descubierto” [*ist entdeckt*] en su “utilizabilidad” [*Dienlichkeit*]. No es por casualidad la utilización de esas formas del tiempo perfecto aquí. Heidegger conecta lo dicho con algo que en cierto sentido ya ha sucedido. Y tampoco es por casualidad la referencia que hace él a Kant y a su idea de la “condición de posibilidad”. Pregunta él acerca de esto: “¿por qué el ente que no tiene el modo de ser del Dasein es comprendido en su ser cuando se lo patentiza [*erschlossen wird*] en función de sus condiciones de posibilidad?”⁷⁸⁶ A lo que parece remitir Heidegger aquí es al *factum* mismo de que “hay ser” y de la *Seinsverständnis*, lo cual, como *factum* es algo que ya ha sucedido en el sentido de que *ya siempre* el horizonte del sentido está abierto con ciertas posibilidades. Este *ya siempre* que se conecta con la aperturidad del

784 *Ibid.*

785 En SZ, S. 144 [p. 168]

786 En SZ, S. 144-145 [p. 168]

sentido, del Ahí [*Da*], tiene que ver con la especial facticidad del *factum*, del “que es” [*Daß es ist*] del Dasein y del que “hay ser”, y se entiende aquí como condición de posibilidad necesaria para cualquier otra posibilidad significativa.

Esa estructura especial del *factum* se refleja en la estructura existencial de la comprensión que Heidegger caracteriza como “proyectar” [*Entwurf*]. ¿“Sobre” [*auf*] qué proyecta la comprensión? La comprensión proyecta el ser del Dasein con igual originariedad sobre el por-mor-de y sobre la significatividad de su mundo, y así “constituye la aperturidad del Ahí del estar-en-el-mundo como el Ahí de un poder-ser.” El proyecto, que no tiene nada que ver con un “plan inventado” [*ausgedachter Plan*], es, según Heidegger – y esto es importante – “la estructura existencial de ser del ámbito [*Spielraum*] en que se mueve el poder-ser fáctico.”⁷⁸⁷ Como decía él, el Dasein como “afectivamente dispuesto” [*als befindliches*], se encuentra ya por esencia “envuelto” [*hineingeraten*] siempre en determinadas posibilidades.⁷⁸⁸

También, el Dasein, en cuanto arrojado, “ya siempre se ha proyectado, y es proyectante mientras existe.” La comprensión no capta temáticamente aquello que proyecta, es decir, las posibilidades. Si las captara, las posibilidades dejarían ser posibilidades. Como añade Heidegger, “el comprender, en cuanto proyectar, es el modo de ser del Dasein en el que éste *es* sus posibilidades como posibilidades.”⁷⁸⁹

Hay una relación peculiar entre la facticidad y la posibilidad. Si tomamos en cuenta la estructura proyectiva de la comprensión, es decir, la proyección de las posibilidades, podemos pensar que el Dasein es algo más “de lo que de hecho es [*als es tatsächlich ist*]”. No obstante, el Dasein, en cuanto fáctico, no es nunca algo más de lo que fácticamente es, dado que el “poder-ser pertenece esencialmente a su facticidad”. Pero, según Heidegger, tampoco el Dasein como “posibilidad” [*Möglichsein*] es menos, porque “lo que él en su poder-ser *todavía no es* [*noch nicht ist*], *lo es* existencialmente.” Es decir, el

787 En SZ, S. 145 [p. 169]. La frase original reza: “Der Entwurf ist die existenziale Seinsverfassung des Spielraums des faktischen Seinkönnens.”

788 En SZ, S. 144 [p. 168]

789 En SZ, S. 145 [p. 169]

Dasein no es otra cosa que lo que *es*, y *es* lo que todavía no es. Y esto porque el Dasein siendo fácticamente es una posibilidad arrojada y a la vez abierta como posibilidad.⁷⁹⁰ Heidegger en otro punto del texto declara: “El proyecto del poder-ser más propio [*eigenste*] está entregado al *factum* de la condición de arrojado en el Ahí.”⁷⁹¹

Pero, ¿qué significa para la comprensión este ser-propio [*eigen*]? Dado que la comprensión como proyectar se refiere a la plena aperturidad del estar-en-el-mundo, puede ella establecerse primariamente o bien en la aperturidad del mundo, o bien en el por-mor-de. Así, el comprender, según Heidegger, “o bien es propio [*eigentliches*], un comprender que surge del propio sí-mismo en cuanto tal, o bien es impropio [*uneigentliches*].” Pero impropio no significa aquí que el Dasein comprenda sólo el mundo, pues “el mundo pertenece a la mismidad del Dasein en cuanto estar-en-el-mundo.” El comprender, tanto el propio, como el impropio, puede ser o “auténtico” [*echt*] o “inauténtico” [*unecht*].⁷⁹²

Ahora bien, el comprender es concepto central de la consideración heideggeriana, y Heidegger lo asemeja a una “visión” [*Sicht*] que tiene lugar existencialmente. Como dice: “En cuanto fáctico, el Dasein ya ha puesto siempre su poder-ser en una de las posibilidades del comprender.”⁷⁹³ Siendo fácticamente, el Dasein comprende, y su comprensión es algo como una visión que tiene que ser entendida en un sentido amplio. Ella corresponde a la “claridad” [*Gelichtetheit*] que pertenece a la aperturidad del Ahí; no remite a la percepción con los ojos, ni a la aprehensión no sensible de algo que está-ahí. En un sentido que no es meramente activo, el “ver” de la comprensión se concibe aquí como algo que “deja comparecer al descubierto [*unverdeckt*] el ente mismo al que tiene acceso.”⁷⁹⁴

Si recordamos aquello que Heidegger comenta desde el principio, podemos hablar

790 *Ibid.* Dice Heidegger: “Das Verstehen ist, als Entwerfen, die Seinsart des Daseins, in der es seine Möglichkeiten als Möglichkeiten *ist*.”

791 En SZ, S. 148 [p. 171]. La frase en el texto alemán reza: “Der Entwurf des eigensten Seinkönnens ist dem Faktum der Geworfenheit in das Da überantwortet.”

792 En SZ, S. 146 [p. 169-170]

793 En SZ, S. 146 [p. 170]

794 En SZ, S. 147 [p. 170]

de *dos momentos* de comprensión. El *segundo momento* es esa comprensión proyectiva a través de la cual “el ser del Ahí recibe [*erhält*] su constitución”.⁷⁹⁵ Como hemos visto, este proyecto se refiere a la “plena” [*voll*] aperturidad del estar-en-el-mundo, es decir, del mundo, del estar-en, y del sí mismo. Pero, el *primer momento* es aquella comprensión del ser, la *Seinsverständnis*, que Heidegger menciona desde el principio, y la cual pertenece al Dasein mientras ello existe. Dice ahora acerca de la relación entre las dos: “En la proyección hacia posibilidades ya se ha anticipado la comprensión del ser [*ist schon Seinsverständnis vorweggenommen*]. En el proyecto, el ser está comprendido, no ontológicamente concebido.”⁷⁹⁶

Podríamos decir que un elemento común para los *dos momentos* de la comprensión parece ser la comprensión particular de la disposición afectiva, la cual se conecta con la “condición de arrojado” [*Geworfenheit*], con el mero “que es” [*Daß es ist*] del Dasein. Y esto porque la disposición afectiva *tiene lugar* tanto en la *Seinsverständnis*, como en la comprensión del ser antes de la proyección de posibilidades. Quizás podríamos mantener que la comprensión de la disposición afectiva es el elemento común que, en cierta medida, *media* entre las dos. Heidegger comenta: “En el modo del temple anímico [*Gestimmtheit*], el Dasein “ve” posibilidades desde las cuales él es. En la apertura proyectante de estas posibilidades él está ya cada vez [*je schon*] anímicamente templado [*gestimmt ist*].” Parece que *primero* el Dasein siente y “ve” las posibilidades en el temple de ánimo, y *después* las proyecta. Sin embargo, en realidad, esos momentos son simultáneos. En todo caso, de ningún modo se trata aquí de una proyección pura y desde cero por parte del Dasein. Es en este sentido que Heidegger destaca que “el proyecto del poder-ser más propio está entregado [*Überantwortet*] al *factum* de la condición de arrojado en el Ahí.”⁷⁹⁷ Las proyecciones se hacen necesariamente sobre la base de la comprensión previa que pertenece a la disposición afectiva, la comprensión del “que es” [*Daß es ist*] del Dasein, la comprensión del mero “que” [*das Daß*].

795 En SZ, S. 145 [p. 169]

796 En SZ, S. 147 [p. 171]

797 En SZ, S. 148 [p. 171]

[iii] La interpretación como el asumir del círculo

Si la disposición afectiva de algún modo abre el *factum* de ser y de nuestro existir acerca de su “que” [*Daß*], y la comprensión proyecta ciertas posibilidades en las cuales el Dasein se encuentra siempre que existe, la interpretación trata de articular y apropiarse de tal comprensión. Por tanto, en la interpretación sale a luz un círculo particular, el cual, como vamos a ver se conecta estrechamente con el *factum* mismo y su facticidad.

Vimos que el Dasein a través de la comprensión “proyecta su ser hacia posibilidades.” Esta proyección puede a su vez desarrollarse, y la “interpretación” [*Auslegung*] remite a un tal desarrollo. De cierto modo, la interpretación surge después de la comprensión, viene después en cuanto se refiere a la originariedad, es decir, después en relación con la proximidad al origen – el cual como vimos tiene que ver con el mismo *factum* de la *Seinsverständnis*, y del “*es gibt Sein*”. Y es por eso que Heidegger comenta que “la interpretación se funda existencialmente [*gründet existenzial*] en el comprender”.⁷⁹⁸

El comprender por medio de la interpretación “se apropia [*eignet sich*] comprensoramente” de lo comprendido. Pero, no es éste el objetivo de la interpretación. Más bien con ella se hace una “elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender”. Para entender mejor aquello de lo que se trata aquí, Heidegger ofrece el ejemplo de la comprensión del mundo en el trato cotidiano con las cosas, un ejemplo de “comprensión impropia y, más concretamente, en su modalidad auténtica.”⁷⁹⁹

Según él, cuando la circunspección en el trato con las cosas descubre lo a la mano y la condición respectiva en la que está ello, el mundo, que está ya comprendido, se interpreta. En ese momento, todo lo a la mano se hace explícito en la “visión comprensora” [*verstehende Sicht*], se comprende “*explícitamente*” [*ausdrücklich*] en su “para-qué” [*Um-zu*], y así adquiere la estructura “*algo en cuanto algo*” [*Etwas als Etwas*]. Cuando algo está comprendido, cuando está abierto, ya es accesible de un modo que

798 En SZ, S. 148 [p. 172]

799 *Ibid.*

pueda destacar explícitamente su “en cuanto qué” [*sein “als was”*]. Según Heidegger, este “en cuanto” [*das “Als”*] expresa la “estructura explicitante de lo comprendido”; ello “constituye la interpretación”, y no hace falta que se exprese en un “enunciado determinativo” [*bestimmende Aussage*].⁸⁰⁰

Así, Heidegger mantiene que tal interpretación viene antes de cualquier enunciado temático. En *realidad*, ella existe ya en el mero “ver”, lo cual “es siempre comprensor-interpretante [*verstehend-auslegend*]”. Y esto, en el sentido de que este “ver” del ente que comparece “encierra en sí los respectos remisionales [*Verweisungsbezüge*] explícitos (del para-qué) que son propios de la totalidad respeccional [*Bewandtnisganzheit*]” a partir de la cual queda comprendido aquello que comparece. De este modo, hay una “articulación” [*Artikulation*] de aquello que se comprende en el “acercamiento interpretante” [*auslegende Näherung*] del ente. Tal articulación tiene la estructura de “algo en cuanto algo” y es “previa” [*liegt vor*] a cualquier enunciado que tematiza el ente. Si en el enunciado se dice algo acerca de algo y así se describe “algo en cuanto algo”, es porque este “en cuanto” [*das Als*] que se expresa allí es ya “expresable” [*Aussprechbares*].⁸⁰¹

Con esto Heidegger reafirma su convicción en contra de una consideración teórica-científica que remite a una “pura percepción” [*pures Wahrnehmen*]. Si el mero “ver” es, según él, “comprensor-interpretante”, y encierra originariamente la estructura de la interpretación, entonces una percepción libre de “en cuanto” demanda una cierta “readaptación” [*Umstellung*]. Esa readaptación que observa “libremente” al objeto es una “privación [*Privation*] del *simple* [*schlicht*] ver comprensor”. Según esta visión, las cosas se consideran como cosas que “están puramente ahí” [*pure Vorhandenen*] y que luego son entendidos en cuanto esto o aquello. Es como que la interpretación “arroje” [*werfen*] un “significado” sobre “el nudo ente que está-ahí” [*das nackte Vorhandene*], o como que lo “revista” [*bekleben*] con un valor.⁸⁰²

No obstante, según Heidegger, tal consideración “pasa por alto” [*übersehen*] la

800 En SZ, S. 148-149 [p. 172-173]

801 En SZ, S. 149 [p. 173]

802 En SZ, S. 149-150 [p. 173]

“estructura existencial *a priori* del comprender”, es decir, la estructura del comprender a partir del *factum* significativo que pertenece al existir, de la comprensión que tenemos justo con nuestro existir en el mundo. Tal estructura remite al *hecho de que* aquello que “comparece dentro del mundo, ya tiene siempre, en cuanto tal, una condición respectiva abierta en la comprensión del mundo”.⁸⁰³ Esto, como vimos, lo podemos comprobar si quedamos en el comparecer del ente *como* comparecer, en el “*hecho que*” el ente comparece, y allí, hasta cierto punto, se va a dar su *cómo*.

Sobre la base de esa estructura de la comprensión, Heidegger trata de analizar también la estructura de la interpretación. Comenta que la “totalidad respeccional” [*Bewandtnisganzheit*], desde la cual lo a la mano queda siempre comprendido, es el “fundamento esencial” [*wesenhaftes Fundament*] de la interpretación circunspectiva cotidiana. Por eso, habla él de un “haber previo” [*Vorhabe*] en el cual tal interpretación “se funda cada vez” [*gründet jeweils*].⁸⁰⁴

Además, la interpretación, moviéndose dentro del campo de la totalidad respeccional, se apropia de lo ya comprendido pero todavía velado. Tal apropiación se hace desde un “punto de vista” [*Hinsicht*] concreto, lo cual fija “aquello en función de lo cual [*im Hinblick worauf*] lo comprendido debe ser interpretado.” Así, Heidegger mantiene que “la interpretación se funda cada vez [*jeweils*] en una manera previa de ver [*Vorsicht*] que “recorta” [*anschneiden*] lo dado en el haber previo hacia una determinada interpretabilidad [*Auslegbarkeit*].” Lo comprendido del haber previo se hizo “entendible” [*begreiflich*] a través de la interpretación. La interpretación, cuando interpreta, ya se ha decidido cada vez por una “conceptualidad” [*Begrifflichkeit*] determinada. La interpretación se funda en una “manera de entender previa [*Vorgriff*]”.⁸⁰⁵

De este modo, Heidegger mantiene que en cualquier interpretación hay una “obvia [*selbstverständlich*] e indiscutida opinión previa [*Vormeinung*] del intérprete”. Ella “subyace necesariamente en todo quehacer interpretativo”, es aquello que “ya está

803 En SZ, S. 150 [p. 173]

804 *Ibid.*

805 En SZ, S. 150 [p. 174]

“puesto” [*schon “gesetzt”*]. Según Heidegger, la opinión previa es algo que es “previamente dado” [*vorgegeben*] en el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa. A ese “previamente dado”, considerado formalmente, Heidegger le da el nombre de “sentido” [*Sinn*], lo cual se refiere a “aquello en lo que se mueve la comprensibilidad de algo”. En concreto, el sentido aquí se define como “*el horizonte / sobre-lo-cual del proyecto [das Woraufhin des Entwurfs] estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual [aus dem her] algo se hace comprensible en cuanto algo.*”⁸⁰⁶

Heidegger conecta, así, la estructura de ese “pre-” [*das “Vor-”*], que pertenece a la “pre-opinion” [*Vormeinung*] de cada interpretación, con la estructura de aquel “en cuanto” [*das Als*] que es “propia de lo interpretado como tal”. Por un lado, el sentido es aquella “estructura formal” [*Gerüst*], un campo ya estructurado, que sirve como fondo para que cada “interpretación comprensiva” [*verstehende Auslegung*] pueda proyectar. Heidegger comenta: “En la medida en que el comprender y la interpretación conforman [*ausmachen*] la constitución existencial [*existenziale Verfassung*] del ser del Ahí, el sentido debe ser concebido como la estructura existencial-formal [*formal-existenziale Gerüst*] de la aperturidad [*Erschlossenheit*] que es propia del comprender.”⁸⁰⁷

En este contexto, Heidegger mantiene que sentido puede “tener” [*“hat”*] sólo el Dasein. Pero, esto no significa que el sentido pertenece exclusivamente al Dasein como propiedad, sino que “el sentido es un existencial del Dasein”.⁸⁰⁸ Y el existencial del Dasein no es un elemento “del” Dasein, sino algo que pertenece al *hecho de que* el Dasein existe. Si el sentido pertenece al mero *hecho de que* el Dasein existe, entonces ello, hablando estrictamente, no pertenece ni al Dasein, ni a las cosas.

Así, por otro lado, Heidegger comenta que si decimos que el Dasein “tiene” sentido, es porque “la aperturidad del estar-en-el-mundo puede ser “llenada” [*“erfüllbar”*] por el

806 En SZ, S. 150 y 151 [p. 174 y 175]. Dado que el sentido [*der Sinn*] es aquello sobre lo cual proyecta el proyecto, “*das Woraufhin*”, elegimos poner las dos significaciones juntas como “horizonte/sobre-lo-cual”. Rivera traduce el término “*Woraufhin*” como “horizonte”.

807 En SZ, S. 151 [p. 175]

808 *Ibid.*

ente en ella descubrible [*entdeckbar*].” Esto nos hace recordar el concepto del campo magnético de la física. Podemos decir que el sentido, como estructura de la aperturidad, traza el campo, el horizonte de la comprensibilidad, en el que cada ente que entra es “descubrible” [*entdeckbar*]. Pero el campo a la vez, de algún modo, se desaparece de la visión. Por eso, cuando un ente viene a comprensión y decimos que “tiene sentido [*es hat Sinn*]”, sabemos que lo comprendido no es “en rigor, el sentido, sino el ente o, correlativamente, el ser.”⁸⁰⁹

Así, el sentido de ser, se refiere al ser “en tanto que inmerso en la comprensibilidad del Dasein.”⁸¹⁰ El sentido de ser no es algo que pueda contraponerse al ente o “al ser en cuanto “fundamento” [*Grund*] sustentador del ente”. Tal fundamento, aunque sea el “abismo del sinsentido” [*der Grund der Sinnlosigkeit*] es siempre accesible como sentido, y esto significa que está dentro de los límites de la comprensibilidad del Dasein.⁸¹¹

Ahora bien, según lo dicho por Heidegger, cada interpretación se mueve en aquella “pre-estructura” [*Vor-Struktur*] que le pertenece. Como comenta él, “toda interpretación que haya de aportar [*beistellen soll*] comprensión debe haber comprendido ya lo que en ella se ha de interpretar”. Este es un “hecho” [*Tatsache*] que remite a un “círculo” [*Zirkel*] que ha sido observado desde siempre en la interpretación histórica y filológica.⁸¹²

Sin embargo, Heidegger hace destacar que ese círculo no es algo como un “circuito” [*Kreis*], según el cual funciona algún tipo de conocimiento, sino que él pertenece esencialmente al comprender del Dasein, “es la expresión de la pre-estructura [*Vor-struktur*] existencial del Dasein mismo.”⁸¹³ Dicho de otro modo, el círculo del comprender es la estructura que surge por el mero “hecho que”, el mero *factum*, del existir, un hecho que tiene siempre sentido y *tiene lugar* en un mundo, en una cierta significatividad, dentro de un cierto horizonte significativo. La pre-estructura es ese horizonte.

809 *Ibid.*

810 En SZ, S. 152 [p. 175]. La frase entera aquí es: “Y cuando preguntamos por el sentido de ser, la investigación no se torna por eso profunda, ni intenta alcanzar, a costa de cavilaciones, algo que estuviera detrás del ser, sino que pregunta por el ser mismo en tanto que inmerso en la comprensibilidad del Dasein.”

811 *Ibid.*

812 En SZ, S. 152 [p. 176]

813 En SZ, S. 153 [p. 176]

De este modo, podemos mantener que el círculo que pertenece a la interpretación comprensiva tiene que ver con el círculo de la ontología a que se refería Heidegger en la introducción de *Ser y Tiempo*. Un tal círculo remitía a la facticidad particular del *factum* de que “*hay ser*” y de la *Seinsverständnis*,⁸¹⁴ la cual *hace* que todos los sentidos aparezcan en una cierta circularidad transcendental, aquella que se refleja en el *ya siempre*. Por eso, Heidegger menciona en este punto que al Dasein como estar-en-el-mundo “le va su ser mismo, tiene una estructura ontológica circular.” Y es importante mencionar que en la nota marginal correspondiente él comenta: “Pero este “su ser mismo” [*sein Sein selbst*] está determinado en sí por la comprensión del ser [*das Seinsverständnis*], e.d. por el hecho de estar en el claro de la pre-sencia [*durch das Innestehen in der Lichtung von Anwesenheit*]”⁸¹⁵

Pues, precisamente por esa conexión de la interpretación con la circularidad ontológica, Heidegger mantiene que la tarea de la interpretación no es encontrar modos de evitar un tal círculo, sino que tratar de entrar en él en forma correcta. Esta forma correcta consiste en el “asegurarse el carácter científico del tema” mediante la elaboración del haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa “a partir de las cosas mismas.” Tal asegurarse, que por cierto tiene un sentido mero fenomenológico, es un intento de no dejar esos elementos previos que “sean dados por simples ocurrencias y opiniones populares [*durch Einfälle und Volksbegriffe*]”.⁸¹⁶

[iv] El derivado modo del enunciado y la estructura transcendental del λόγος

Ahora bien, vimos que cada interpretación, en cierto sentido, se funda en la comprensión. Y el sentido mismo, como comenta Heidegger, “es lo articulado [*Gegliederte*] en la interpretación y lo bosquejado [*Vorgezeichnete*] como articulable en el comprender.”

814 Es importante mencionar que este *factum* se refiere a la vez al existir del Dasein, a su ser, y también a la comprensión de su ser. En *realidad*, se trata del mismo *factum* que encontramos con nuestro existir en el mundo.

815 En SZ, S. 153 [p. 177]

816 En SZ, S. 153 [p. 176]

De este modo, el sentido, frente a ciertas consideraciones, no se encuentra por excelencia “en” el “enunciado” [*die Aussage*] o el “juicio” [*das Urteil*], ni “en” el acto de juzgar.⁸¹⁷ El sentido no surge originariamente del enunciado, según Heidegger, el enunciado es un modo derivado de la interpretación y, por tanto, el λόγος en su “unidad” particular de su *flujo* se revela tener una estructura que remite al *factum*.

Para mostrar Heidegger tal derivación, menciona tres significaciones del enunciado. Primero, se refiere al enunciado como “mostración” [*Aufzeigung*], que remite al sentido originario del λόγος como ἀπόφανσις, y es un “dejar verse [*sehen lassen*] el ente desde sí mismo”. Por ejemplo, en el enunciado “el martillo es demasiado pesado”, lo que es descubierto no es un “sentido”, sino el ente mismo en la forma del estar a la mano.⁸¹⁸

Aparte de esto, enunciado significa también “predicación” [*Prädikation*]. En la predicción el sujeto es determinado por el predicado. Pero, “no es la determinación la que descubre”. Ella “reduce” [*Einschränkung*] la visión a lo que se muestra en cuanto tal, al martillo, y así “lo patente se manifieste *explícitamente* [*ausdrücklich*] en su determinación.” La predicción, según Heidegger, “es lo que es tan sólo como mostración.” Y esto significa que “la segunda significación del enunciado tiene su fundamento en la primera.”⁸¹⁹ También enunciado significa “comunicación” [*Mitteilung*], es decir, “expresión verbal” [*Heraussage*]. Según esto, el enunciado es un “dejar-ver-a-una-con-otros” [*Mitsehenlassen*], y en este dejar-ver compartimos con el otro el ente que ha sido mostrado en un enunciado o en una determinación.⁸²⁰

De este modo, Heidegger no limita el concepto del sentido en aquello que se llama “contenido del juicio” [*Urteilsgehalt*], sino que lo considera como un fenómeno existencial, – es decir, fenómeno que tiene que ver con el *hecho del* existir, con el *factum* de que “hay ser” – “en el que se hace visible la estructura formal de lo que puede ser abierto en el

817 En SZ, S. 153-154 [p. 177]

818 En SZ, S. 154 [p. 178]. En la frase anterior hemos alterado la traducción. Rivera traduce: “hacer ver al ente desde sí mismo”. La frase en alemán es: “Seiendes von ihm selbst her sehen lassen”.

819 En SZ, S. 154-155 [p. 178]

820 En SZ, S. 155 [p. 178]

comprender y articulado en la interpretación.” El enunciado, que es “*una demostración que determina y comunica*”, muestra aquello que está ya abierto en el comprender y descubierto circunspectivamente. Así, el enunciado “no es un comportamiento [*Verhalten*] en el aire que por sí mismo pudiera abrir primariamente el ente, sino que permanece [*sich aufhalten*] ya siempre sobre la base [*auf der Basis*] del estar-en-el-mundo.”⁸²¹ Del mismo modo como la interpretación en general, el enunciado también “tiene necesariamente [*notwendig*] sus fundamentos existenciales” en el haber previo [*Vorhabe*], la manera previa de ver [*Vorsicht*] y el modo previo de entender [*Vorgriff*]. Entonces ¿en qué sentido Heidegger mantiene que el enunciado es un modo derivado de la interpretación?⁸²²

Según él, el enunciado surge desde la interpretación circunspectiva a través de unas “modificaciones ontológico-existenciales”. Primero, hay una modificación en el haber previo, en el sentido de que el “*con-qué*” [*das Womit*] de lo a la mano en una tarea se convierte en un “*acerca-de-qué*” [*Worüber*], se vuelve “objeto” de un enunciado. Luego, y precisamente por esa primera modificación, hay una modificación en la manera previa de ver, la cual “apunta a algo que está-ahí en lo a la mano”, “*auf ein Vorhandenes am Zuhandenen*”. Así, por primera vez se abre el acceso a las “propiedades” [*Eigenschaften*] de la cosa, pero a la vez, en cierto sentido, “lo a la mano se oculta [*verhüllt*] en tanto que a la mano.”⁸²³

Y esta es una modificación importante, dado que así se modifica “la estructura de “en-cuanto” [*die Als-Struktur*] de la interpretación”. De este modo, el “en cuanto” [*das Als*] no llega “en su función de apropiación [*Zueignung*] hasta una totalidad respeccional [*Bewandtnisganzheit*]”, y así, ha sido apartado de la “significatividad que constituye la circunmundaneidad”. El enunciado hace que el “en cuanto” de la interpretación circunspectiva “descienda al nivel [*sinken herab zu*] de la estructura del mero-dejar-ver determinativo, que hace ver lo que está-ahí.” Sólo a través de esa “nivelación”

821 En SZ, S. 156 [p. 179-180]

822 En SZ, S. 157 [p. 180]

823 En SZ, S. 157-158 [p. 181]

[*Nivellierung*] puede el enunciado ser “una pura mostración contemplativa [*hinsehende Aufweisen*]”.⁸²⁴

Ahora bien, Heidegger llama el “en cuanto” de la interpretación circunspectiva como “en cuanto” hermenéutico-existencial, y lo distingue del “en cuanto” apofántico del enunciado. En cierto sentido, este último tiene su “origen existencial a partir del “en cuanto” hermenéutico”. Esto es algo que él hace destacar también en relación con la caracterización general del λόγος por Aristóteles como σύνθεσις y διαίρεσις. Según esa consideración, todo enunciado, afirmativo o negativo, verdadero o falso, es a la vez una σύνθεσις y una διαίρεσις. “Mostrar es reunir y separar”, dice Heidegger.⁸²⁵

Según él, aquello que hace posible este fenómeno dentro de la estructura del λόγος es el fenómeno del “algo en cuanto algo” [*etwas als etwas*]. Es decir, las estructuras formales de “enlazar” [*Verbinden*] y “separar” [*Trennen*] y precisamente su “unidad” [*Einheit*] remiten a la estructura del “algo en cuanto algo”, en el sentido de que “una cosa sólo es comprendida en función de otra cosa [*etwas auf etwas hin verstanden*], en conjunción [*Zusammennahme*] con ella, y de tal manera, que esta confrontación comprensiva [*verstehende Konfrontieren*], junto con reunir, a la vez separa lo reunido, articulándolo en la *interpretación*.”⁸²⁶

Así, Heidegger hace claro que “si queda encubierto” el fenómeno del “en cuanto”, o, mucho más, “si queda oculto en su origen existencial a partir del “en cuanto” hermenéutico”, entonces el planteamiento de Aristóteles sobre la estructura del λόγος se convierte en “una superficial “teoría del juicio” según la cual juzgar es enlazar o separar representaciones y conceptos.”⁸²⁷ Pero, recordar el origen existencial del “en cuanto” del enunciado en el “en cuanto” hermenéutico, significa recordar que la estructura del λόγος remite formalmente a aquel *woraufhin* sobre la base del cual todo se hace comprensible.

824 En SZ, S. 158 [p. 181]

825 En SZ, S. 158 y 159 [p. 181 y 182]. La última frase en el original reza: “Die Aufweisung ist Zusammen- und Auseinandernehmen.”

826 En SZ, S. 159 [p. 182]

827 *Ibid.* La frase en el texto original reza: “Bleibt das Phänomen des “Als” verdeckt und vor allem in seinem existenzialen Ursprung aus dem hermeneutischen “Als” verhüllt, dann zerfällt der phänomenologische Ansatz des Aristoteles zur Analyse des λόγος in eine äußerliche “Urteilstheorie”, wonach Urteilen ein Verbinden bzw. Trennen von Vorstellungen und Begriffen ist.”

Es decir, remite al sentido [*Sinn*] como fenómeno existencial “en el que se hace visible la estructura formal de lo que puede ser abierto en el comprender y articulado en la interpretación”⁸²⁸, al sentido como horizonte significativo en el cual siempre ya existimos.

La “unidad” de los dos elementos en el flujo del λόγος – no el “reunir” sólo, ni el “separar” sólo, ni su simple suma – es aquel elemento que remite al “como” hermenéutico. En cierto sentido, si miramos al λόγος como ese “mostrar” que es “reunir y separar”, si lo miramos como el mero *hecho* abierto de mostrar, observamos que el λόγος dice, deja que se *vea*, el “que” [*das Daß*] de nuestro existir, el *factum* de que “*hay ser*” [*es gibt sein*]. Y esto incluso cuando encubre o disfraza este *factum*. El λόγος es el mero “decir” [*Sage*] del *factum*.⁸²⁹

[v] El discurso como el expresar el *factum*

En este contexto, el λόγος cobra aquí una importancia máxima. Heidegger, pone una cierta forma del λόγος, el “discurso” [*die Rede*] en el mismo nivel de originariedad con la “disposición afectiva” [*Befindlichkeit*] y la “comprensión” [*Verstehen*]. Así, el discurso, que se considera en *Ser y Tiempo* como “el fundamento ontológico-existencial del lenguaje [*Sprache*]”, es también la “articulación de la comprensibilidad”. Y esto porque la comprensibilidad, antes de la interpretación, ya está siempre articulada en el modo del discurso. El lenguaje, según Heidegger de los años veinte, no es sino la “exteriorización” [*Hinausgesprochenheit*] del discurso.⁸³⁰

Él denomina como “todo de significaciones” [*Bedeutungsganze*] a aquello que está articulado en la articulación del discurso. Las significaciones son “lo articulado de lo articulable” de todo que comparece en el mundo, y ellas están siempre “provistas de sentido” [*sinnhaft*]. El todo de significaciones “viene a palabra” [*kommt zu Wort*]. Es más

828 En SZ, S. 156 [p. 179]

829 En este punto hacemos a propósito una exageración en nuestra interpretación, pasando a motivos del segundo Heidegger, y esto con la intención de mostrar que ambas consideraciones tienen en común la idea de la formalización radical acerca del “que” [*das Daß*]. Si algo se deja atrás en el pasar del primer Heidegger al segundo es la idea de la “condición de posibilidad” y la aspiración de fundamentar la relación con este “que”.

830 En SZ, S. 161 [p. 184]

bien que “a las significaciones les brotan [*zuwachsen*] palabras”, como comenta Heidegger, y no que las palabras estén “dotadas” [*versehen*] de significaciones.⁸³¹

El discurso pertenece a la estructura existencial de la aperturidad, es decir, pertenece a la aperturidad que se muestra por el mero “*hecho que*” del existir. Como parte de la aperturidad, el discurso tiene las “posibilidades del *escuchar* [*Hören*] y del *callar* [*Schweigen*].” Pero, al mismo tiempo, al existir del Dasein pertenece también el *hecho del ser-arrojado* [*geworfenen ist*]. Al Dasein como este ente que es arrojado le es propio el lenguaje. Como menciona Heidegger en una nota marginal, “para el lenguaje, la condición de arrojado [*die Geworfenheit*] es esencial”.⁸³²

Pero, ¿cuál es la estructura del discurso como tal? Según Heidegger, el discurso tiene tres momentos constitutivos. Primero, cada discurso como “articulación “significante” de la comprensibilidad del estar-en-el-mundo” es un “discurso sobre” [*Rede über*]. Este “sobre-qué” [*das Worüber*] del que habla el discurso no tiene necesariamente la forma de un enunciado determinativo. Segundo, en todo discurso hay “*algo que el discurso dice*, lo dicho en cuanto tal [*ein Geredetes als solches*]”. Esto remite a formas como desear, preguntar, pronunciarse sobre etc. Tercero, el discurso se comunica. La “comunicación” [*Mitteilung*] se tiene que comprender aquí en un sentido amplio, de tal modo que la comunicación enunciativa sea sólo un caso, donde se realiza una parte de la articulación del “convivir comprensor” [*des verstehenden Miteinanderseins*].⁸³³

Aparte de esto, Heidegger mantiene además que la comunicación a través de lo dicho en el discurso es un “expresarse” [*Sichaussprechen*] que no se hace desde un “interior” del Dasein hacia fuera, sino que se hace ya desde un “fuera”. Y esto porque el Dasein “como estar-en-el-mundo, comprendiendo, ya está “fuera” [*draußen*] *ist*”. Ese “estar-fuera” [*das Draußensein*] – es decir, ese *factum* – sale de algún modo en lo “expresado” [*das Ausgesprochene*] mismo. Y lo que es muy interesante aquí es el hecho de que ello no sale tanto en el contenido de lo expresado, sino más bien en la forma del cómo

831 *Ibíd.*

832 *Ibíd.*

833 En SZ, S. 161-162 [p. 185]

se expresa. Como Heidegger hace destacar, el estar-en y la disposición afectiva son momentos que tienen su índice lingüístico “en el tono de la voz, la modulación, el *tempo* del discurso, “en la manera de hablar”.⁸³⁴

Esa conexión íntima del discurso con el comprender y la comprensibilidad, y en general con el existencial estar abierto, se muestra, según Heidegger, en una posibilidad fundamental del discurso que es el “escuchar” [*Hören*]. “El Dasein escucha porque comprende”, dice Heidegger. El “oír” [*Horchen*] y la “percepción acústica” son posibles “sobre la base de este primario poder-escuchar [*Hörenkönnens*] existencial”. Se distingue aquí el “puro oír por oír” [*Nur-herum-hören*] del “comprender escuchante” [*hörendes Verstehen*]. Y así, según Heidegger, – y esto es un punto importante para la cuestión de la cooriginariedad – “el discurrir [*Reden*] y el escuchar [*Hören*] se fundan en el comprender.”⁸³⁵

Para Heidegger, el discurso es “constitutivo del ser del Ahí [*Da*]”. El Dasein, como estar-en-el-mundo, se puede considerar como “estar-en que discurre” [*als redendes In-Sein*], el cual, en cierto sentido, “ya se ha expresado” [*sich ausgesprochen hat*]. El Dasein mientras existe expresa ese “estar fuera”, expresa este *factum*. Por eso, Heidegger mantiene que incluso el “callar” [*Schweigen*] es una posibilidad esencial del “discurrir” [*Reden*]. Se propone, pues, una reinterpretación de la determinación clásica de los griegos en relación con el ser humano como ζῷον λόγον ἔχον. Heidegger comenta acerca de tal determinación: “el hombre se muestra en ella como el ente que habla [*redet*]”.⁸³⁶

§20_El ser cotidiano del Ahí – olvidándose del *factum*

Tratamos de describir aquí brevemente los aspectos de ser cotidiano del Ahí. El Dasein, según Heidegger, vive en la cotidianidad de tres modos básicos que parecen ser modos despectivos de los caracteres existenciales de la aperturidad del estar-en-el-mundo.

834 En SZ, S. 162 [p. 185-186]

835 En SZ, S. 163 y 164 [p. 186 y 187]

836 En SZ, S. 165 [p. 188]

Sin embargo, si tomamos en cuenta las afirmaciones de Heidegger según las cuales esos modos son fenómenos positivos del Dasein, vemos que ellos forman una situación donde el Dasein vive en su cotidianidad. De este modo, podemos decir que la aperturidad del Ahí, la aperturidad hacia el *factum* del existir y del que “*hay ser*” no tiene un significado positivo o negativo. En cierto sentido, el modo a través del cual estamos abiertos en general en el Ahí y hacia el *factum* es también el modo a través del cual cerramos frente a ello concretamente y cada vez en nuestro vivir fáctico. Si comprendemos las cosas y su ser, también podemos simplemente verlas por mera curiosidad. Si abrimos la comprensión de las cosas y del *factum* hablando, también podemos hablar por hablar. En la cotidianidad parece que vivimos inmediata y regularmente en el olvido del *factum*.

Este olvido se hace más claro con la ayuda del concepto de la caída. Con ello, Heidegger traza, según nuestro punto de vista, una metáfora teológica para hablar de la relación con el *factum*. Allí se revela el juego peculiar entre el *factum* y la facticidad. Y esto porque el concepto de la caída revela el *hecho de que* siempre estamos caídos en el mundo fáctico, siempre estamos lanzados en nuestra condición de arrojado. Hay aquí un carácter temporal particular. La facticidad de nuestro existir no remite a un *factum* acabado. Existimos siempre como arrojados, nuestro lanzamiento acontece constantemente, una y otra vez de nuevo. Así se revela también que la propiedad y la impropiedad de nuestro existir tienen que ver con el cómo nosotros asumimos estos *hechos*, cómo nos relacionamos con el sí mismo. Y se distingue aquí entre los dos niveles. La problemática ontológica, aquella que trata de describir nuestra relación con el *factum*, es anterior a cualquier modo de cumplimiento fáctico de esa relación. Es decir, es anterior de nuestro vivir propio o impropio.

[i] Los tres modos cotidianos del vivir en el Ahí

Heidegger en *Ser y Tiempo* – aparte de las estructuras existenciales de la aperturidad, es decir, la disposición afectiva, la comprensión, y el discurso – trata de

describir ciertos aspectos del ser cotidiano del Ahí. Tales aspectos no son escogidos por azar, sino que son caracteres existenciales concretos de la aperturidad del estar-en-el-mundo “cuando este estar-en-el-mundo se mantiene [*sich halten*] en la cotidianidad en el modo de ser del uno [*in der Seinsart des Man*]”. Por eso, esos caracteres tienen un aspecto analógico con las estructuras existenciales de la aperturidad anteriormente presentadas. Heidegger nos introduce a esto con la forma de una pregunta. Dice: ¿Tiene el uno una disposición afectiva particular, una forma peculiar de comprender, discurrir e interpretar?⁸³⁷

Así, según Heidegger, el Dasein, en cuanto arrojado en el mundo, está “ante todo” [*zunächst*] arrojado en “lo público del uno” [*in die Öffentlichkeit des Man*]. En cierto sentido, ese carácter público remite a la “específica aperturidad [*Erschlossenheit*] del uno” y desvela el modo de ser cotidiano del discurso [*Rede*], que es la “habladuría” [*das Gerede*]; también de la visión [*Sicht*] como especie particular de la comprensión, y su modo cotidiano que es la “curiosidad” [*die Neugier*]; y de la interpretación [*Auslegung*], con su modo cotidiano que es la “ambigüedad” [*die Zweideutigkeit*].⁸³⁸

Heidegger no utiliza los tres términos con un sentido despectivo, sino que trata de describir los tres fenómenos como fenómenos positivos que constituyen el modo de ser del Dasein cotidiano. Empezando por el fenómeno del discurso, destaca que ello “siempre ya [*immer schon*] se ha expresado”, es decir, siempre ya es lenguaje, “*sie ist Sprache*”. Pero, en el lenguaje y en lo expresado hay una cierta comprensión e interpretación. Como comenta Heidegger, “en su condición de expresado [*die Ausgesprochenheit*], el lenguaje lleva en sí un estado interpretativo [*eine Ausgelegtheit*] de la comprensión del Dasein”.⁸³⁹

Este estado interpretativo, lejos de ser algo neutral o algo que simplemente está-ahí, es aquello a lo cual el Dasein está entregado “en forma inmediata [*zunächst*] y, dentro de ciertos límites, constantemente [*ständig*]”. El estado interpretativo “regula y distribuye las posibilidades del comprender mediano [*des durchschnittlichen Verstehens*] y

837 En SZ, S. 166-167 [p. 189-190]

838 En SZ, S. 167 [p. 190]

839 En SZ, S. 167 [p. 190]

de la correspondiente disposición afectiva.” El lenguaje en su condición de expresado mantiene “en el todo articulado de sus conexiones de significación” una cierta comprensión del mundo abierto, de la coexistencia con los otros y “del cada vez propio estar-en” [*des je eigenen In-Seins*].⁸⁴⁰

Pero, ¿cuál es el modo existencial de ser del discurso en este estado interpretativo? Según Heidegger, en el discurso de la cotidianidad se presta más atención a “lo hablado en cuanto tal” [*das Geredete als solches*] que al comprender del ente del que se habla. Comunicando el uno con el otro los interlocutores comprenden “lo mismo” [*dasselbe*], porque todos están moviendo en “la misma medianía” [*in derselben Durchschnittlichkeit*]. Como menciona Heidegger, “la comunicación no hace “compartir” la primaria relación de ser con el ente del que se habla”. Lo que le interesa en general al convivir es “que se hable” [*daß geredet wird*]. Hay una cierta “difusión y repetición de lo dicho” [*Weiter- und Nachredens*].⁸⁴¹

De este modo, en una tal situación el Dasein se ha alejado de la “primaria relación de ser [*der primäre Seinsbezug*] con el ente del que se habla”. Se considera que la cosa es así, porque todos lo dicen; porque así se la dice, “*weil man es sagt*”. Por todos lados hay una cierta “habladuría” [*Gerede*] y una “escribiduría” [*Geschreibe*] correspondiente. En la habladuría tenemos siempre la posibilidad de comprenderlo todo “sin apropiarse previamente con la cosa”. Esa inicial “falta de arraigo” [*Fehlen der Bodenständigkeit*] se convierte poco a poco a través de la repetición en una “total carencia de fundamento” [*völlige Bodenlosigkeit*].⁸⁴²

Esa situación, ese estado de interpretación, constituye un cierto límite, por no decir un cierto *cautiverio* necesario. Tal elemento es importante para la idea de la facticidad y de la condición de arrojado. Heidegger comenta acerca de esto que “el Dasein no logra liberarse jamás de este estado interpretativo cotidiano en el que primariamente ha crecido.” Este hecho – si intentamos reconocerlo como tal, sin mirarlo axiológicamente –

840 En SZ, S. 167-168 [p. 190-191]

841 En SZ, S. 168 [p. 191]

842 En SZ, S. 168-169 [p. 191-192]

significa que cada vez que tiene lugar alguna genuina comprensión, interpretación y comunicación, se hace siempre *en* aquel estado interpretativo, *desde* él y *contra* él. Ahora, mucho más para nuestra época televisiva, vale lo que Heidegger destaca cuando dice que “el uno bosqueja de antemano la disposición afectiva, determina lo que se “ve” y cómo se lo ve.”⁸⁴³

Es precisamente con este sentido con el que Heidegger menciona que el “abrir” [*das Erschließen*] del discurso se convierte en un “encerrar” [*Verschließen*]. Hay aquí un cierto “tergiversar” [*Verkehren*] que se debe a ese “desarraigado haberse dicho [*bodenloses Gesagtsein*] y seguirse diciendo”. La comprensión obvia y supuestamente patente impide que haya una discusión o interrogación diferente, cosa que hace un tal encerramiento más grave. Ese tipo de encerramiento que lleva consigo la habladuría, “no tiene lugar a la manera de un estado simplemente presente en un ente que está-ahí”. Mas bien, la comprensión del Dasein está allí existencialmente desarraigada y sigue siendo “en el modo de un desarraigo continuo”.⁸⁴⁴

Ahora bien, si la habladuría constituye el modo cotidiano del discurso y del lenguaje, la “curiosidad” [*die Neugier*] se considera como la forma cotidiana de la “visión” [*Sicht*] que pertenece a la comprensión del Dasein. Heidegger comenta la prioridad que da la filosofía occidental al puro “ver”, y la combina con la tendencia que muestra el Dasein en el reposo de la ocupación y del trabajo, cuando “el cuidado se convierte en búsqueda de las posibilidades de ver el “mundo” tan sólo en su *aspecto* [*in ihrem Aussehen*], reposando y demorando [junto a él].”⁸⁴⁵

La curiosidad no trata de comprender aquello que ve, ni intenta “entrar en una relación de ser con ello” [*in ein Sein zu ihm zu kommen*]. Aquello que le interesa a la curiosidad es solamente ver. “Si busca lo nuevo, es sólo para saltar nuevamente desde eso

843 En SZ, S. 169-170 [p. 192]

844 *Ibid.* Aquí traducimos el término “*Verschließen*” como “encerrar” en vez de “cerrar”. También traducimos la última frase de este modo para destacar que ese desarraigo es algo que sucede cada vez y siempre. Rivera traduce: “en la forma de un permanente desarraigo”. La frase original es: “*in der Weise der ständigen Entwurzelung*”.

845 En SZ, S. 170-172 [p. 193-195]

nuevo a otra cosa nueva.” La curiosidad está en la búsqueda de la constante posibilidad de “distracción” [*Zerstreuung*]. Se desarrolla de este modo una cierta “carencia de morada” [*Aufenthaltslosigkeit*]. “La curiosidad se halla en todas partes y en ninguna”, buscando la “presunta autenticidad de una “vida plenamente vivida” [*eines vermeintlich echten “lebendigen Lebens”*].”⁸⁴⁶

El tercer carácter de ser del Dasein en la cotidianidad que surge del modo de ser del uno es la “ambigüedad” [*die Zweideutigkeit*]. Ella remite al hecho de que se hace imposible, en una situación donde todos pueden decir cualquier cosa acerca de todo, “discernir entre lo que ha sido y no ha sido abierto en una comprensión auténtica”. Así, todo parece ser auténticamente comprendido y expresado, aunque en el fondo no esta, o al revés, algo “no lo parece, y en el fondo lo está”. Tal ambigüedad no se refiere sólo al mundo, sino también al convivir, extendiéndose hasta la relación del Dasein consigo mismo.⁸⁴⁷

Estos tres caracteres se combinan en la cotidianidad formando un conjunto, un marco. La ambigüedad por un lado “facilita siempre a la curiosidad lo que ella busca”, y también, por otro lado, “le da a la habladuría la apariencia de que en ella se decide todo.” El Dasein, de cierto modo, es siempre “Ahí” como “ambiguo” [*Zweideutig*], vive siempre “en la aperturidad pública del convivir”, donde “cotidianamente todo sucede y en el fondo, no sucede nada”.⁸⁴⁸

[ii] La caída del Dasein y la facticidad – puntos metodológicos

Ahora bien, el campo que constituye la conexión de ser de los tres elementos, de la ambigüedad, la curiosidad, y de la habladuría, remite a un modo concreto y fundamental de ser de la cotidianidad que Heidegger llama “caída” [*Verfallen*] del Dasein. Aquello que se describe con este término no es una valoración negativa, sino el mero *hecho de que* “el

846 En SZ, S. 172-173 [p. 195]

847 En SZ, S. 173 [p. 196]

848 En SZ, S. 174 [p. 197]

Dasein está inmediata y regularmente [*zunächst und zumeist*] *en medio* [*ist bei*] del “mundo” del que se ocupa.” En cierto sentido, el Dasein “por lo pronto” [*zunächst*], a partir de su posibilidad misma de ser y de ser sí mismo, ya ha caído siempre en el “mundo”. Ese estado de caída remite a un “absorberse [*Aufgehen*] en la convivencia”.⁸⁴⁹

En este contexto podemos entender mejor el sentido de la “impropiedad” [*Uneigentlichkeit*] del Dasein. Ella no tiene que ver con un “no-estar-ya-en-el-mundo” [*Nicht-mehr-in-der-Welt-sein*], sino que constituye “un modo eminente de estar-en-el-mundo” [*ein ausgezeichnetes In-der-Welt-sein*]. Un modo que remite al hecho de que el Dasein “queda enteramente absorto [*benommen*] por el “mundo” y por la coexistencia de los otros en el uno [*dem Mitdasein Anderer im Man*].” La impropiedad es una posibilidad positiva del Dasein, y por eso no hay que comprender el estado de la caída como “una “caída” desde un “estado original” más puro y más alto”.⁸⁵⁰

Según Heidegger, el fenómeno de la caída pone de manifiesto “una *modalidad existencial* del estar-en-el-mundo”, es decir, un modo que el Dasein existe “en” el mundo. En cierto sentido, el Dasein, en cuanto fáctico estar-en-el-mundo, ya ha caído en el mundo. Y no ha caído en el “mundo” como que tropezara con un ente, sino que ha caído ya “en ese mismo mundo que forma parte de su ser.” Así, será puro malentendido concebir la caída como algo que constituye “relaciones simplemente presentes” entre el Dasein y un ente, o concebirla como una propiedad óptica que pertenece al Dasein. Más bien, la caída es un *factum* rico en sentidos que influye al modo de ser del Dasein de maneras cada vez no disponibles completamente. La caída en cuanto “*modalidad existencial* del estar-en-el-mundo” tiene el mismo modo de ser con él. Tenemos que evitar pensar esos dos *hechos* dinámicos como entes fijos. Por eso, Heidegger insiste que es imprescindible que dejemos atrás la apariencia de que “el estar-en-el-mundo funciona como una armazón rígida [*als starres Gerüst*] dentro de la cual se desenvolverían los posibles comportamientos del Dasein en relación a su mundo, sin tocar la “armazón” misma en su ser.”⁸⁵¹

849 En SZ, S. 175 [p. 198]

850 En SZ, S. 176 [p. 198]

851 En SZ, S. 176 [p. 198-199]

Para dibujar mejor la constitución fundamental del Dasein y el carácter de impropiedad que le corresponde, Heidegger sigue describiendo ciertos rasgos del fenómeno de la caída. Habla, así, de una “movilidad” [*Bewegtheit*] que pertenece a la caída, la cual consiste en el hecho de que el estado interpretativo público, a través de la habladuría y la ambigüedad, “procura al Dasein una *tranquilización* [*Beruhigung*] para la cual todo está “en perfecto orden” y todas las puertas están abiertas.” Esa tranquilidad en el ser impropio no dirige a una inactividad, sino “al “ajetreo” desenfrenado [*in die Hemmungslosigkeit des “Betriebs”*].”⁸⁵²

Así, de cierto modo, “la tranquilización tentadora *acrecienta* [*steigert*] la caída”, y dirige al Dasein a una creciente alienación. Hay un “despeñamiento” [*Absturz*] del Dasein “desde sí mismo en sí mismo” [*aus ihm selbst in es selbst*] y en la carencia de fundamento. El impropio estar en el uno del Dasein “arranca constantemente [*losreißen ständig*] a la comprensión del proyectar de posibilidades propias y la arrastra dentro [*hineinreißen*] de la aquietada presunción de poseerlo todo o de alcanzarlo todo.”⁸⁵³

Sin embargo, – y esto es importante para entender el carácter de la “impropiedad” [*Uneigentlichkeit*] – esa alienación no convierte al Dasein en un ente “que no es él mismo, sino que lo fuerza a la impropiedad, es decir, a un posible modo de ser *de sí mismo*.” El sacar fuera de la condición de propio, la simultánea simulación, y el arrastre dentro de la presunción forman el carácter de la caída como “*torbellino*” [*Wirbel*]. Este carácter se conecta y muestra el modo además del “lanzamiento” [*Wurf*] de la “condición de arrojado” [*Geworfenheit*].”⁸⁵⁴

La impropiedad del Dasein, la condición de arrojado, y el carácter fáctico del Dasein se conectan estrechamente. En la condición de arrojado la facticidad del Dasein “se deja ver fenoménicamente”. Se hace claro allí que el Dasein existe fácticamente, y se hace claro porque al Dasein en su ser le va este mismo ser. Pero, la facticidad del Dasein, y también la facticidad de su condición de arrojado no remite a “un “hecho consumado”

852 En SZ, S. 177 [p. 199-200]

853 En SZ, S. 178 [p. 200-201]

854 En SZ, S. 178-179 [p. 200-201]

[*eine fertige Tatsache*]], y tampoco es “un *factum* plenamente acabado” [*ein abgeschlossenes Faktum*]. El Dasein, “*mientras [solange]* es lo que es, se halla en estado de lanzamiento [*im Wurf bleibt*] y es absorbido en el torbellino de la impropiedad del uno.” El hecho de que el Dasein siendo está siempre de nuevo en un lanzamiento, parece ser un rasgo temporal esencial de la facticidad del Dasein.⁸⁵⁵

En este punto entramos en unas cuestiones metodológicas importantes. Heidegger formula las siguientes preguntas acerca de la caída, la idea formal de la existencia, y la impropiedad. Dice: “Pero esta caracterización de la caída ¿no ha destacado un fenómeno que va directamente *en contra* [*gegen*] de la determinación con la que se indicó [*wurde angezeigt*] la idea formal de existencia? ¿Puede concebirse al Dasein como un ente a cuyo ser *le va* su poder-ser [*das Seinkönnen*], si precisamente este ente *se ha perdido* en su cotidianidad y “vive” *lejos de sí* en la caída?” La respuesta que da Heidegger a estas preguntas nos ayuda sacar conclusiones útiles acerca del estatus metodológico de conceptos centrales del *Ser y Tiempo*. Heidegger dice concretamente en este punto del texto:

La caída en el mundo sólo constituye empero una “prueba” fenoménica *en contra* de la existencialidad del Dasein si se concibe al Dasein como un yo-sujeto aislado, como un sí-mismo puntual [*ein Selbstpunkt*], del cual él se apartaría. En tal caso, el mundo sería un objeto. La caída en el mundo sería reinterpretada ontológicamente y convertida en un estar-ahí a la manera de un ente intramundano. En cambio, si mantenemos firmemente que el ser del Dasein tiene la estructura del *estar-en-el-mundo* ya mostrada, resultará evidente que la caída, en cuanto *modo de ser de este estar-en* [*als Seinsart dieses In-Seins*], representa la prueba más elemental *en pro de la existencialidad* del Dasein. En la caída no está en juego sino el poder-estar-en-el-mundo, aunque en el modo de la impropiedad. El Dasein sólo *puede caer porque* lo que a él le va es el estar-en-el-mundo por medio del comprender y la disposición afectiva. A la inversa, la existencia *propia* no es nada que flote por encima de la cotidianidad cadente, sino que existencialmente sólo es una manera modificada de asumir esta cotidianidad.⁸⁵⁶

855 En SZ, S. 179 [p. 201]

856 *Ibíd.*

Aquí podemos decir que se aclara lo siguiente. Primero, se hace referencia a la idea formal de la existencia, a la existencialidad del Dasein, y Heidegger destaca que para que fuese el concepto de la caída en contra del concepto de la existencialidad del Dasein, deberíamos considerar al Dasein como un sujeto aislado y fijo, un sujeto de forma puntual que se relaciona con la caída considerada como ente. Pero, si consideramos al Dasein como un *factum*, como un *hecho* abierto del estar-en-el-mundo, entonces la caída – concebida como un fenómeno que pertenece al modo de ser del estar-en, al *hecho* mismo del estar-en, – no es sino una prueba *en pro* de la existencialidad, es decir, una prueba *en pro* de la idea formal del *hecho* que el Dasein existe. Así, la caída no es algo opuesto al poder-ser, sino que pertenece al poder-estar-en-el-mundo en el modo de la impropiedad. Del mismo modo, por otro lado, la existencia propia, la “propiedad” [*Eigentlichkeit*], no es algo que está encima de la cotidianidad, sino que remite a un modo diferente de asumir la misma cotidianidad. Ambas propiedad e impropiedad pertenecen a la facticidad del Dasein, es decir, pertenecen al cómo está asumido cada vez el “*hecho que*” de la existencia, y del existir cotidiano del Dasein.

De este modo, el concepto de la caída “desvela” [*enthüllt*], según Heidegger, una “estructura ontológica esencial” del Dasein, es decir, muestra un modo que el Dasein existe, o, cosa que es lo mismo, muestra un elemento que pertenece al *hecho* mismo del existir del Dasein. Pero esto no significa que el Dasein tenga algo como una naturaleza corrupta. Heidegger hace destacar que la problemática ontológica es “*anterior [liegt...vor]* a todo pronunciamiento sobre corrupción e incorrupción”. El nivel ontológico, es decir, el nivel que tiene que ver con el mero *factum*, el mero “*hecho que*” de la existencia, está antes de cualquiera decisión o descripción óptica.⁸⁵⁷

Aunque está claro el matiz teológico en este contexto, Heidegger insiste que la ontología muestra una cierta indiferencia acerca de esas cuestiones, dado que ellas se refieren a otro nivel. Dice por ejemplo: “La caída es un concepto ontológico de movimiento.

857 En SZ, S. 179-180 [p. 201-202]

Ónticamente no queda decidido si el hombre está “embebido en el pecado”, en un *status corruptionis*, si peregrina en un *status integritatis* o si se encuentra en un estadio intermedio, el *status gratiae*.⁸⁵⁸ Así, podríamos arriesgar la interpretación que la idea de la caída tiene que ver con una pura metáfora teológica que remite al olvido por parte del Dasein cotidiano del mismo *factum* – interpretativamente rico en su *esencia* – del existir y del que “*hay ser*”.⁸⁵⁹

Pero, ¿cómo se conecta todo esto con el tiempo; hay una conexión entre este carácter de *pre-*, de *vor-*, de la ontología con la línea de fundamentación que sigue Heidegger en *Ser y Tiempo* y también con la temporalidad como fundamento de ser del Dasein?

858 En SZ, S. 180 [p. 202]

859 Siguiendo esta metáfora quizás con un toque de exageración, podríamos decir que remite en cierto sentido a una consideración según la cual el *paraíso* y el *infierno* están aquí en esta vida fáctica y tienen que ver con el si recordamos y apreciamos el *factum* del existir y de que “*hay ser*”, o si lo olvidamos constantemente mirando meramente a nuestros asuntos.

B_El *factum*, la temporalidad y la historicidad

§21_La unidad [*Einheit*] del Dasein

Hasta ahora vimos los varios modos a través de los cuales el Dasein se relaciona con el *factum*, primero acerca de su aperturidad, y después acerca de la forma que estos modos pueden tomar en la cotidianidad del Dasein. Heidegger, ha destacado que, en cierto sentido, la problemática ontológica, es decir, aquella que trata de describir nuestra relación con el *factum*, es anterior a cualquier modo de cumplimiento fáctico de esa relación, es anterior de nuestro vivir propio o impropio.

Ahora, Heidegger busca la unidad de los dos niveles. Dado que el Dasein siempre existe fácticamente, hay que haber una unidad ontológica entre la existencialidad y la facticidad. Con la ayuda de la experiencia particular de la angustia, sale a luz la relación del Dasein con el sí mismo fáctico y con el poder-ser y, así, se revela el cuidado como aquella estructura unitaria que une la existencialidad y la facticidad. De ahí surgen unos puntos metodológicos importantes que tienen que ver con la relación entre el nivel ontológico-existencial y el nivel óntico-existencial. Y esto porque, según Heidegger, antes de las posibilidades existenciales hay un propio poder-ser ontológico-existencial que se revela como condición de aquellas. Esto nosotros lo conectamos con la prioridad que parece mostrar en el esquema de Heidegger en *Ser y Tiempo* el *hecho de que* siempre ya está abierto de algún modo el Ahí. Es decir, mantenemos que remite a la prioridad que parece cobrar el *factum* de que “*hay ser*” y comprensión de ser, lo cual, como vimos, se considera como “comienzo” [*Anfang*] del esquema.

Esta prioridad se comprueba en el papel central que tiene el concepto de la temporalidad propia para todo el esquema. Ella se revela como la unidad originaria que hace posible y funda la estructura del cuidado, el ser del Dasein.⁸⁶⁰ Según nuestra interpretación, la temporalidad describe nuestra relación ontológico-temporal con el *factum* de nuestro existir y, por tanto, con el *factum* de que “*hay ser*” y comprensión de

860 En SZ, S. 327 [p. 345]. “*Die ursprüngliche Einheit der Sorgestruktur liegt in der Zeitlichkeit.*”

ser. Si la temporalidad se revela como el fundamento originario del ser de Dasein, y refleja nuestro relacionarse ontológico-temporal con el *factum*, entonces podemos mantener que es a partir de la descripción de esta relación que el tiempo iba a surgir como horizonte posible de la comprensión del ser en general.

Pero antes de llegar hasta allí, miremos primero cómo describe Heidegger el ser del Dasein como cuidado.

[i] El ser del Dasein como cuidado

Heidegger busca una interpretación unitaria del ser del Dasein, y la encuentra bajo la idea y el concepto del “cuidado” [*Sorge*]. Esa unidad [*Einheit*] se observa, en un primer momento, en relación con dos ejes centrales de *Ser y Tiempo*, la existencialidad y la facticidad. Dice Heidegger: “El Dasein existe fácticamente. Se pregunta, entonces, por la unidad ontológica de la existencialidad y la facticidad, o por la esencial pertenencia de ésta a aquélla.”⁸⁶¹ Así, en cierto modo, el concepto del cuidado viene para unir la existencialidad del Dasein, es decir, el *hecho de que* el Dasein existe, con su facticidad, con el carácter particular y finito de ese *factum*.

En *realidad*, lo que se busca aquí es el “carácter existencial fundamental [*der existenzielle Grundcharakter*] del Dasein”. Si recordamos aquello que Heidegger comentaba en la introducción, la descripción de este carácter fundamental es un primer paso para tratar de encontrar una respuesta a la pregunta por el sentido de ser. Ahora, este carácter tiene que ver con la “totalidad del todo estructural” [*die Ganzheit des Strukturganzen*] de los elementos existenciales del Dasein que recorrimos hasta aquí. Pero esa totalidad no puede ser una plena suma, un “ensamblaje” [*Zusammenbauen*], de los elementos. Heidegger añade acerca de esto: “El ser del Dasein, el cual lleva [*trägt*] ontológicamente el todo de las estructuras en cuanto tal, se nos hace accesible en una mirada completa [*in einem vollen Durchblick*] que *atraviesa* este todo *en busca de un*

861 En SZ, S. 181 [p. 203]

fenómeno originariamente unitario, que ya está presente en el todo, de tal modo que [so daß] funda [fundiert] ontológicamente cada uno de los momentos de la estructura en su posibilidad estructural.”⁸⁶²

Para encontrar este “carácter existencial fundamental” del Dasein, del ente que cada vez soy yo mismo, Heidegger no busca ni a su relación con el ente intramundano, ni a la percepción inmanente de las vivencias. Él, más bien, se dirige a una “disposición afectiva comprensiva”, es decir, a un modo preciso de la aperturidad del Dasein, quien, como comenta Heidegger, “siendo, [...] está abierto para sí mismo en su ser.”⁸⁶³ Tal disposición afectiva, en la cual el ser del Dasein se hace accesible no en una forma compleja, sino “simplificada” [vereinfacht] – o sea, con una estructura unitaria – se encuentra en el fenómeno de la “angustia” [Angst].⁸⁶⁴

La angustia se considera aquí como una disposición afectiva “eminente” [ausgezeichnet], y Heidegger, para llegar a ella como fenómeno, empieza por la caída del Dasein en el uno y en el “mundo” de la ocupación, cosa que remite a una “huida” ante sí mismo [eine “Flucht” vor ihm selbst] como poder-ser-sí-mismo propio”. Él destaca que la huida no es un simple retroceder o dar la espalda, sino que es un “retroceder por miedo ante lo abierto por el miedo [Furcht], ante lo amenazante [das Bedrohliche]”. Pero, este miedo propio de la caída no se refiere a un ente intramundano, y por tanto no es un miedo hablando estrictamente. “El darse la espalda propio de la caída”, dice Heidegger, “se funda más bien en la angustia, y ésta, a su vez, hace posible el miedo.”⁸⁶⁵

Aquello de lo que la angustia se angustia no es un ente intramundano. “El ante-qué [das Wovor] de la angustia es enteramente indeterminado”, dice Heidegger. No es ni algo que está a la mano, ni algo que está-ahí. En *realidad*, en la angustia todo “se viene abajo”

862 En SZ, S. 181 [p. 204]. Aquí traducimos el verbo “tragen” como “llevar”, y hemos cambiado la traducción de la frase “so daß” para conectarla con la frase anterior. Estas frases importantes rezan en el original: “Zugänglich wird uns das Sein des Daseins, das ontologisch das Strukturganze als solches trägt, in einem vollen Durchblick durch dieses Ganze auf ein ursprünglich einheitliches Phänomen, das im Ganzen schon liegt, so daß es jedes Strukturmoment in seiner strukturalen Möglichkeit ontologisch fundiert.”

863 En SZ, S. 182 [p. 204]. Esta última frase en el texto original es: “Seiend ist es ihm selbst in seinem Sein erschlossen.”

864 *Ibid.*

865 En SZ, S. 184-186 [p. 207-208]

[*sinkt in sich zusammen*], y el mundo adquiere el carácter de una total “insignificancia” [*Unbedeutsamkeit*]. Así, el “ante-qué” de la angustia es más bien el “estar-en-el-mundo en cuanto tal”, o, dicho de otro modo, el “mundo en cuanto tal”. La angustia, con su modo particular, “abre originaria y directamente el mundo en cuanto mundo”, aunque sin conceptualizar la mundaneidad.⁸⁶⁶

Pero la angustia no es sólo un angustiarse ante algo, sino también una “angustia por...” [*Angst um...*]. Esa amenaza no se refiere ni a un concreto modo de ser, ni a una posibilidad del Dasein; más bien, es algo indeterminado. La angustia, dice Heidegger, “arroja al Dasein de vuelta [*zurückwerfen auf*] hacia aquello por lo que él se angustia, hacia su propio poder-estar-en-el-mundo [*sein eigentliches In-der-Welt-sein-können*].” Así, en cierto sentido, la angustia revela al Dasein “su *ser libre para la libertad* [*das Freisein für die Freiheit*] de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos.” Hay aquí una especie de aislamiento radical. La angustia lleva al Dasein “ante su mundo como mundo, y, consiguientemente, ante sí mismo como estar-en-el-mundo.” Este es el sentido especial de la apertura que encontramos en la angustia. El aislamiento radical que pertenece a ella “recobra al Dasein sacándolo de su caída, y revela la propiedad e impropiedad como posibilidades de su ser.”⁸⁶⁷

Heidegger descubre en la experiencia de la angustia una cierta estructura ontológica. Aquel estar vuelto del Dasein hacia su poder-ser más propio significa que el Dasein de cierto modo “ya se ha *anticipado* cada vez [*je schon vorweg...ist*] a sí mismo”. El Dasein está ya siempre “más allá de sí” [*über sich hinaus*] en el sentido de que “le va” [*es geht um...*] su propio poder-ser. Y este mismo hecho corresponde a una estructura que Heidegger llama “el *anticiparse-a-sí* del Dasein” [*das Sich-vorweg-sein des Daseins*].⁸⁶⁸

Pero, tal estructura no se refiere al poder-ser del Dasein sin mundo. Como sabemos, el Dasein está en una condición de arrojado, está siempre arrojado en un mundo. Como comenta Heidegger aquí: “el existir es siempre existir fáctico. La

866 En SZ, S. 186-187 [p. 208-209]

867 En SZ, S. 187-188 y 191 [p. 209-210 y 212]

868 En SZ, S. 191-192 [p. 213]

existencialidad está determinada esencialmente por la facticidad”. Y así, él completa la estructura anterior la cual toma ahora la forma “*anticiparse-a-sí-estando-ya-en-un-mundo*”. Pero además, el Dasein no está en la condición de arrojado de un modo indiferente, sino que “ya está siempre absorto [*aufgegangen*] en el mundo de la ocupación [*in der besorgten Welt*].”⁸⁶⁹

De este modo, Heidegger llega a la estructura formal de la totalidad existencial del todo estructural ontológico del Dasein, la cual describe como un “anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo-) en medio-de [*Sein-bei*] (el ente que comparece dentro del mundo)”. Él caracteriza a esa estructura total del Dasein con el término “*cuidado*” [*Sorge*]. El cuidado abarca la unidad de las determinaciones fundamentales de ser del Dasein, la existencialidad, la facticidad, y el “estar-caído” [*Verfallensein*].⁸⁷⁰

Ahora bien, topamos aquí otra vez con unos puntos metodológicos importantes. La anticipación, el “*anticiparse-a-sí*” [*das Sich-vorweg-sein*] que pertenece a la estructura ontológica del Dasein remite, como vimos, a la propiedad e impropiedad del Dasein como posibilidades de su ser. En cierto sentido, esa posibilidad, que tiene que ver con un poder-ser, es parte de la estructura ontológica del Dasein, del cómo es el Dasein fácticamente. Heidegger dice: “El poder-ser [*das Seinkönnen*] es aquello por mor de lo cual [*worumwillen*] el Dasein es en cada caso [*je*] como fácticamente es”. Esto quiere decir – cosa importante para nuestra interpretación – que el concepto de la posibilidad está en una relación íntima con lo de la facticidad.⁸⁷¹

El Dasein es fácticamente teniendo una libertad de poder-ser. Esto no significa que el Dasein elige necesariamente ello mismo su propia posibilidad. El Dasein “*puede*

869 En SZ, S. 192 [p. 214]

870 En SZ, S. 192-193 [p. 214]. La frase que describe la estructura de ser del Dasein es así en el texto alemán: “Das Sein des Daseins besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden).” Aparte de esto, acerca del extraño aparecer del término “estar-caído” [*Verfallensein*] entre los caracteres ontológicos fundamentales del Dasein que, en realidad, tuvo lugar por primera vez en SZ, S. 191 [p. 213], Rivera hace el siguiente comentario en una nota de la p. 483. Con razón comenta él que este término aparece aquí porque la caída “representa el modo normal y habitual como el Dasein está en medio de los entes...absorto en el *presente*”. Así, la caída toma parte también en la definición formal de la estructura del cuidado.

871 En SZ, S. 193 [p. 215]. A esta conexión entre posibilidad y facticidad en relación con la línea de fundamentación de *Ser y Tiempo* hemos hecho referencia en el Capítulo 3_B §14 [ii].

comportarse también *involuntariamente* [*unwillentlich*] en relación a sus posibilidades”, dice Heidegger. El Dasein puede ser “impropio” [*uneigentlich*], y “de hecho [*faktisch*] es inmediatamente y regular [*zunächst und zumeist*] de tal modo.”⁸⁷² Pero lo importante aquí es el hecho de que si *se decide*, voluntariamente o involuntariamente, la “propiedad” [*eigentlichkeit*] o la impropiedad del Dasein, esto se ha hecho *ya antes* del cómo es el Dasein fácticamente. Es una *decisión* que se ha tomado *ya siempre* – y aquí el termino “decisión” tiene que ser comprendido en un sentido amplio, dejando abierto el quién o cómo ella se toma. Esta formulación parece un poco extraña, pero no remite a otra cosa que al *hecho* de que siempre encontramos a nosotros mismos con una *decisión* ya tomada acerca del sí-mismo.

Sin embargo, esto no significa que la posibilidad – precisamente porque tiene que ver con una *decisión* ya tomada – esté completamente ajena de la facticidad. Todo lo contrario, la facticidad del Dasein mantiene la posibilidad como posibilidad, como una posibilidad siempre en cada caso abierta. Y esto sale a la luz en la experiencia de la angustia, cuando ella “arroja al Dasein de vuelta [...] hacia su propio poder-estar-en-el-mundo”.⁸⁷³ Podríamos decir que la *decisión* lleva consigo siempre la posibilidad de ser revisada.

Es este el sentido de la anticipación aquí, es decir, del hecho que el Dasein “ya se ha *anticipado* cada vez [*je schon vorweg...ist*] a sí mismo”. Y por eso Heidegger comenta que el “anticiparse-a-sí [*das Sich-vorweg-sein*], en cuanto ser hacia el más propio poder-ser [*als Sein zum eigensten Seinkönnen*] radica la condición ontológico-existencial de la posibilidad del *ser libre para* [*des Freiseins für*] posibilidades existenciales [*existenzielle*] propias.”⁸⁷⁴ Esto significa que antes del aparecer de una opción cualquiera o una posibilidad actual o existencial de elegir, se ha “elegido” ya (en un sentido amplio), y de

⁸⁷² *Ibid.*

⁸⁷³ En SZ, S. 187 [p. 210]. La experiencia de la angustia ayuda a la revisión de una tal decisión. Sin embargo, ella no es la única experiencia. Es bien sabido el análisis que hace Heidegger en el curso de invierno de 1929/30 acerca de la experiencia del “aburrimiento”.

⁸⁷⁴ En SZ, S. 193 [p. 215]. Aquí cambiamos la traducción de la frase “*als Sein zum eigensten Seinkönnen*” que Rivera traduce así: “en cuanto estar vuelto hacia el más propio poder-ser”.

un modo que pertenece al cuidado. Es con este sentido que Heidegger comenta también que “el cuidado, en cuanto totalidad estructural originaria, se da existencialmente *a priori* “antes” [*existenzial-apriorisch “vor”*], es decir, desde siempre [*immer schon*], en todo fáctico “comportamiento” [*Verhaltung*] y “situación” [*Lage*] del Dasein.”⁸⁷⁵

De este modo, antes de las posibilidades existenciales hay un propio poder-ser ontológico-existencial, que no remite a otra cosa que al hecho de que ya está abierto de algún modo el Ahí, es decir, remite al *factum de que “hay ser”*, a este “*que*” [*Daß*] que queda siempre abierto mientras el Dasein existe. Ese poder-ser se revela teniendo el carácter del cuidado, y es por eso que el concepto del cuidado que caracteriza el ser del Dasein no surge de “una idea previamente pensada”. Según Heidegger, el cuidado “nos trae existencialmente en concepto algo que ya está óntico-existencialmente abierto.”⁸⁷⁶

Podríamos decir que el nivel ontológico está siempre ya en el nivel óntico, pero está allí de un modo latente. El fenomenólogo, para traer el nivel ontológico al luz, tiene que mirar al nivel óntico ontológico-existencialmente, es decir, acerca del mismo “*hecho que*” del aparecer de sus elementos, mirar a los fenómenos como *facta* acerca de su facticidad. Con esta mirada surgen los elementos existenciales del Dasein y las estructuras ontológicas de los fenómenos en general, y esto porque así sale el “que-es” [*Daß-sein*] del fenómeno, y también se da el “cómo-es” [*Wie-sein*] y el “qué-es” [*Was-sein*]. Heidegger hace el siguiente comentario en relación con esto: “La interpretación [*Interpretation*] ontológico-existencial no es, en relación a la interpretación [*Auslegung*] óntica, una mera generalización [*Verallgemeinerung*] óntica-teorética. [...] La “generalización” es *ontológico-apriorística*. No se refiere a propiedades ónticas que se presenten constantemente, sino a una estructura de ser ya subyacente en cada caso”, “*eine je schon zugrunde liegende Seinsverfassung*”.⁸⁷⁷

Pero ¿cuál es la estructura de ser subyacente en el caso del Dasein? Según

⁸⁷⁵ *Ibid.*

⁸⁷⁶ En SZ, S. 196 [p. 218]. Aquí cambiamos la traducción de la frase “*bringt uns existenzial zu Begriff*” que Rivera traduce como: “conceptualiza existencialmente”.

⁸⁷⁷ En SZ, S. 199 [p. 220-221]

Heidegger, tal estructura es la estructura del cuidado en relación con el *factum* de nuestro existir. Mirando el relacionarse con este *factum*, salen a luz como plenos *hechos* el estar-en un mundo, nuestra condición de arrojado, y la *decisión* siempre tomada acerca de nosotros mismos. Los elementos que componen la estructura unitaria del cuidado.

[ii] La temporalidad originaria del Dasein

Ahora bien, el relacionarse con el *factum* del existir es un relacionarse significativo y a la vez temporal, es decir, tiene un carácter temporal específico. Así, Heidegger observa ahora los elementos estructurales del cuidado acerca de su sentido temporal, acerca de su dimensión temporal. El anticiparse-a-sí “se funda” [*gründet*], como menciona él, en el “futuro” [*Zukunft*]; el estar-ya-en “acusa en sí” [*bekundet in sich*] el “haber-sido” [*Gewesenheit*]; y el estar-en-medio-de es posible por la “presentación” [*im Gegenwärtigen*]. Surge, de este modo, la estructura temporal del cuidado, la estructura temporal de ser del Dasein, su temporalidad. Como lo pone Heidegger, “*la unidad originaria de la estructura del cuidado es la temporalidad [Zeitlichkeit]*”.⁸⁷⁸

Pero, ¿cuál es el sentido de la temporalidad; cómo surge ella como concepto y cuál es su relación con la propiedad [*Eigentlichkeit*] del Dasein? Para responder a estas preguntas tenemos que ver brevemente cómo describe Heidegger nuestra relación con la muerte, una relación, por cierto, central para nuestro relacionarse general con el *factum* significativo del existir.

Heidegger considera la temporalidad “*como el sentido del cuidado propio*” [*als der Sinn der eigentlichen Sorge*]. En la medida que el Dasein está determinado por la temporalidad, dice él, “hace posible para sí mismo el modo propio del poder-estar-entero [*das eigentliche Ganzseinkönnen*]”. Dicho de otra manera, la temporalidad como estructura temporal del Dasein hace posible el Dasein propio [*eigentlich*], abre la

878 En SZ, S. 327 [p. 344]. Traducimos aquí el término “*Zeitlichkeit*” como “temporalidad” cambiando el término “temporeidad” de Rivera. También traducimos el término “*Temporalität*” como “Temporalidad” con “T” mayúscula.

posibilidad del “poder-estar-entero”.⁸⁷⁹

Este poder-estar-entero Heidegger lo conecta con la muerte. La muerte se considera aquí como la posibilidad más extrema del Dasein, una posibilidad que en cierto sentido queda siempre pendiente mientras ello existe. El Dasein, dice Heidegger, “ya existe siempre precisamente de tal manera que cada vez *incluye* su no-todavía.”⁸⁸⁰ El Dasein con la muerte llega a un fin, pero con ello “no está consumado ni simplemente ha desaparecido, ni mucho menos ha llegado a estar concluido”. Según Heidegger, el Dasein, así como es, mientras existe, constantemente su no-todavía, también es, en cierto sentido, “ya su fin”. “El terminar a que se refiere la muerte no significa un haber-llegado-a-fin [*Zu-Ende-sein*] del Dasein”, comenta Heidegger, sino que se refiere a “un *ser hacia el fin* [*Sein zum Ende*] de este ente”.⁸⁸¹

Esto significa que el Dasein “nunca fenece” [*verendet nie*], sino que “deja de vivir” [*Ableben*], o “muere” [*Sterben*]; término que Heidegger utiliza para referirse a “la *manera de ser* [*Seinsweise*] en la que el Dasein *es hacia* su muerte [*zu seinem Tode ist*]”.⁸⁸² Porque la muerte nunca es algo que simplemente aún no está-ahí, sino que es una “inminencia” [*Bevorstand*]. La muerte es la posibilidad de la radical “imposibilidad [de existir] del Dasein” [*Daseinsunmöglichkeit*], y así se revela como la “posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable”, como algo en el cual el Dasein está arrojado. En la angustia ante la muerte se abre el “*hecho [daß] de que* el Dasein existe como un arrojado *ser hacia* su fin [*als geworfenes Sein zu seinem Ende*].”⁸⁸³

En este contexto la muerte es algo esencial para la relación del Dasein consigo mismo. “En el ser hacia la muerte [*im Sein zum Tode*] el Dasein se comporta *en relación a sí mismo* en tanto que eminente poder-ser”, menciona Heidegger.⁸⁸⁴ Esto significa que la relación del Dasein con la muerte es elemento constitutivo de la propiedad

879 En SZ, S. 326 [p. 344]

880 En SZ, S. 243 [p. 263]

881 En SZ, S. 245 [p. 266]. Rivera traduce esta última frase así: “sino un *estar vuelto hacia el fin* de parte de este ente.” La frase entera en el texto original reza: “Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-sein des Daseins, sondern ein *Sein zum Ende* dieses Seienden.”

882 En SZ, S. 247 [p. 267]

883 En SZ, S. 250-251 [p. 271]

884 En SZ, S. 252 [p. 272]

[*Eigentlichkeit*] o la impropiedad del Dasein. Por eso, el cuidado, en cierto sentido, ““está en conexión” con la muerte en cuanto extrema posibilidad de este ente.”⁸⁸⁵

Dicho con otras palabras, “el morir se funda, en cuanto a su posibilidad ontológica, en el cuidado.”⁸⁸⁶ Y si el impropio [*uneigentlich*] ser hacia la muerte tiene que ver con un “esquivamiento cotidiano y cadente” [*das alltäglich verfallende Ausweichen*],⁸⁸⁷ con un huir ante la idea de la muerte, el propio [*eigentlich*] ser hacia la muerte se relaciona con una decisión que está “adelantando” hasta la más extrema posibilidad del Dasein [*Vorlaufen in die Möglichkeit*],⁸⁸⁸ la imposibilidad de la existencia.

La actitud propia frente a esa posibilidad extrema del Dasein es un “acto existensivo de hacer la elección [*existenzielles Wählen der Wahl*] de un ser-sí-mismo [*eines Selbstseins*]” que Heidegger lo llama – “de acuerdo con su estructura existencial” – como “resolución precursora” [*vorlaufende Entschlossenheit*].⁸⁸⁹ Tal resolución surge del acto existensivo de “escuchar” la “llamada” [*Ruf*] que la conciencia dirige a nosotros, tiene que ver con la comprensión de esta llamada y se revela como un “querer-tener-conciencia” [*Gewissenhabenwollen*].⁸⁹⁰ La llamada de la conciencia es una “apelación” [*Anruf*]. La conciencia está apelando al Dasein “a hacerse cargo de su más propio poder-ser-sí-mismo [*auf sein eigenstes Selbstseinkönnen*]”. Tal apelación, según Heidegger, tiene lugar en el modo de un “llamamiento” [*Aufruf*] para el “más propio ser-culpable [*Schuldigsein*]”.⁸⁹¹

Este “ser-culpable” no está considerado aquí como un “*hacerse culpable*” [*sich schuldig machen*] de la vida cotidiana, como un “estar en deuda con...”, “ser responsable de...”, o “hacerse digno de castigo”.⁸⁹² Más bien, la idea del “culpable” [*schuldig*] aquí está “formalizada”, de tal modo que el haberse hecho culpable sea posible sólo ““sobre la

885 En SZ, S. 259 [p. 279]

886 En SZ, S. 252 [p. 272]. Es importante mencionar la nota marginal de Heidegger en este punto acerca del cuidado como posibilidad ontológica de la muerte. Dice: “Pero el cuidado se despliega desde la verdad del Ser [*des Seyns*].”

887 En SZ, S. 259 [p. 279]

888 En SZ, S. 262 [p. 281]

889 En SZ, S. 270 [p. 289]

890 En SZ, S. 288 [p. 306]

891 En SZ, S. 269 [p. 289]. Traducimos aquí al término “*Aufruf*” como “llamamiento” sustituyendo la traducción perifrástica de Rivera que es así: “intimación [*Aufruf*] a despertar”.

892 En SZ, S. 282 [p. 301]

base” [*auf Grund*] de un originario ser-culpable.” Este ser-culpable originario remite al “*ser-fundamento de una nihilidad*” [*Grundsein einer Nichtigkeit*], a “un ser que está determinado por un no [*durch ein Nicht*]”.⁸⁹³ Este “no” constitutivo de ser del Dasein se conecta, según Heidegger, con su condición de arrojado. Tal condición afecta también el comprenderse del Dasein sobre la base de posibilidades y así hace que cualquier “proyecto” [*Entwurf*] por parte del Dasein sea, precisamente como pro-yecto, “esencialmente negativo” [*wesenhaft nichtig*].⁸⁹⁴

Así, la llamada de la conciencia es una llamada “*hacia atras*” [*Rückruf*], hacia la condición de arrojado, para que ella sea comprendida por el Dasein “como el fundamento negativo que ello tiene que asumir en la existencia.” Esa “*toma de conocimiento del hecho de ser “culpable”* [*die Kenntnisnahme des Faktums “schuldig”*], la cual en realidad apenas es un saber, le da a Dasein a entender que “debe recuperarse de su pérdida en el uno, y retornar a sí mismo”.⁸⁹⁵ Con la resolución, “este estar-perdido [*die Verlorenheit*] puede ser interpelado [*angerufen*] por cada Dasein propio”.⁸⁹⁶

Ahora bien, según Heidegger, si la consideramos desde un punto de vista existencial formal, la resolución precursora es “un *ser hacia* [*Sein zum*] el más propio y eminente poder-ser.” Con la resolución precursora el Dasein viene hacia sí mismo en su posibilidad más propia, y en este “dejar-se-venir-hacia-sí-mismo” [*Sich-auf-sich-zukommenlassen*] ello “soporta” [*aushält*] esa posibilidad como posibilidad, es decir, existe. Heidegger considera este “dejar-se-venir hacia sí mismo soportando la posibilidad eminente” como “el fenómeno originario del *porvenir* [*Zukunft*].” Este “futuro” aquí no tiene el sentido de un ahora que todavía no se ha hecho “actual”/“efectivo” [*wirklich*],

893 En SZ, S. 283-284 [p. 302]. Destacamos aquí el hecho de que un fenómeno puede ser formalizado de tal modo [*soweit formalisiert werden*] que se llegue al fenómeno originario, es decir, al fenómeno considerado solamente en relación con el *factum* de que “*hay ser*”, el *factum* de nuestro existir. Por ejemplo, aquí el ser-culpable originario remite a un no, a una nihilidad, que tiene que ver con el *factum* del estar-arrojado de la existencia.

894 En SZ, S. 284-285 [p. 303]

895 En SZ, S. 287 [p. 305]

896 En SZ, S. 297 [p. 315]. Aquí hemos alterado la traducción. La frase en el texto original reza: “Diese [die Verlorenheit] kann vom je eigenen Dasein angerufen, der Anruf kann verstanden werden in der Weise der Entschlossenheit.”

“sino que mienta la venida [*diekunft*] en la que el Dasein viene hacia sí mismo en su más propio poder-ser.” El ser hacia la muerte tiene el carácter de “venidero” [*zukünftig*], el adelantarse “hace al Dasein venidero en *forma propia*”.⁸⁹⁷

Pero la resolución precursora vimos que comprende al Dasein en su “ser-culpable” [*Schuldigsein*] esencial. Este comprender significa un “hacerse cargo” [*übernehmen*] del ser-culpable, y un hacerse cargo de la condición de arrojado; significa para el Dasein “*ser en forma propia como ello ya siempre era*.” Así, el Dasein como Dasein venidero es también en forma propia como su “haber-sido” [*Gewesen*]. El Dasein viene “futurientemente [*zukünftig*] hacia sí mismo, volviendo hacia *atrás*.” Las dos dimensiones se conectan esencialmente. Heidegger hace destacar que “el adelantarse hasta la posibilidad más propia y extrema es el retornar comprensor hacia el más propio haber-sido.” El “haber-sido” [*die Gewesenheit*] emerge del “futuro” [*Zukunft*].⁸⁹⁸

Pero, según Heidegger, la resolución precursora también “abre la correspondiente situación del *Ahí* [*die jeweilige Situation des Da*]”, remite a un “resuelto estar en medio de lo a la mano de la situación”, lo cual hace comparecer lo presente. “Sólo como presente [*Gegenwart*] – en el sentido de hacer-presente [*Gegenwärtigen*] – puede la resolución ser lo que es”, dice Heidegger. En cierto sentido la resolución vuelve a sí “venideramente” [*zukünftig*] y así se pone en la situación “presentándola” [*gegenwärtigend*]. Si el haber-sido emerge del futuro, lo hace de tal manera que hace brotar el presente del “futuro [*Zukunft*] que ha sido [*gewesene*] (o mejor, que está siendo sido [*gewesende*])”.⁸⁹⁹

De este modo, Heidegger llega al fenómeno unitario de la “temporalidad” [*Zeitlichkeit*] lo cual caracteriza como “futuro que está siendo sido y que presenta” [*gewesend-gegenwärtigende Zukunft*].⁹⁰⁰ Él hace destacar que la temporalidad no se manifiesta, ni se hace posible a través de una actuación del Dasein, de una decisión que toma o no toma, a través de su resolución, sino al revés, la resolución precursora, que

897 En SZ, S. 325 [p. 343]

898 En SZ, S. 325-326 [p. 343]

899 En SZ, S. 326 [p. 343]

900 En SZ, S. 326 [p. 344]

remite al modo propio del poder-estar-entero, se hace posible “sólo en la medida en que el Dasein está determinado por la temporalidad”.⁹⁰¹

Dejando aparte por el momento el sentido metodológico que tiene este “hacer posible” y el “quién” hace posible, veamos brevemente cómo esto tiene lugar para cada uno de los elementos estructurales del cuidado, las determinaciones fundamentales del ser del Dasein.

Así, el concepto del “futuro” [*Zukunft*] es aquello que está detrás del “anticiparse” [*vorweg*] del cuidado, fundándolo; y hace posible que el Dasein sea así que “le vaya su poder-ser”. El “proyectarse” [*das Sichentwerfen*] también, que se funda en el futuro, un proyectarse sobre el “por mor de sí mismo” [*auf das “Umwillen seiner selbst”*], es, según Heidegger, el carácter esencial de la existencialidad. Así, el “sentido primario” [*primärer Sinn*] de la existencialidad es el futuro.⁹⁰²

Además, el “ya” del cuidado – lo cual mienta el sentido temporal del ser del Dasein como un ente que ya está siempre arrojado – se funda en el “haber-sido” [*Gewesenheit*]. *Es sólo por eso*, según Heidegger, por lo que “puede el Dasein existir como el ente arrojado que ello es”. Así, el Dasein mientras existe fácticamente no es algo “pasado” [*vergangen*] como un ente que ya no está-ahí, sino que es algo “siempre ya sido” [*immer schon gewesen*], en el sentido del “yo he sido” (“yo soy sido”) [*“ich bin-gewesen”*]. El Dasein no es un “hecho que está-ahí” [*vorhandene Tatsache*] que dejará de ser “con el tiempo”. El Dasein “siempre se encuentra” [*findet sich*] tan sólo al modo de un *factum* arrojado [*als geworfenes Faktum*].” Por eso, en la disposición afectiva el Dasein “se sorprende a sí mismo” [*von ihm selbst überfallen*] como un ente que “mientras es, ya era” [*noch seiend, schon war*], es decir, “constantemente ha sido (es sido)” [*gewesen ständig ist*]. El “sentido existencial primario” del otro elemento fundamental del cuidado, de la facticidad, se encuentra en el haber-sido.⁹⁰³

901 *Ibid.* “Nur sofern das Dasein als Zeitlichkeit bestimmt ist, ermöglicht es ihm selbst das gekennzeichnete eigentliche Ganzseinkönnen der vorlaufenden Entschlossenheit.”

902 En SZ, S. 327 [p. 345]

903 En SZ, S. 328 [p. 345]

Lo mismo pasa con el tercer elemento constitutivo del cuidado, con “el cadente estar-en- medio-de...” [*das verfallende Sein-bei...*]. Según Heidegger, la caída en lo a la mano y en lo que está-ahí se funda en la “presentación” [*Gegenwärtigen*]. Y tal presentación, en el contexto de la temporalidad originaria, “queda incluida” [*eingeschlossen bleibt*] en el futuro y en el haber-sido.⁹⁰⁴

De este modo, parece que haya una cierta reunión de las tres dimensiones en la dimensión del presente comprendido como presentación. Heidegger dice que el Dasein, a través de la resolución precursora, “se ha recuperado de la caída para ser “ahí” [*da*] *zu sein*] tanto más propiamente en el “instante” [*im “Augenblick”*] de la situación abierta [*auf die erschlossene Situation*].”⁹⁰⁵ Aquella reunión pertenece de un modo particular a la temporalidad, la cual, como comenta él, “hace posible la unidad de existencia, facticidad y caída, y así constituye originariamente la totalidad de la estructura del cuidado.”⁹⁰⁶

Pero, la temporalidad no “es” un ente y no “es” en general, sino “se *temporiza*” [*zeitigt sich*]. Es decir, se desenrolla temporalmente de un modo particular. Este modo no se refiere a una producción lineal. La temporalidad misma, dice Heidegger, no “se va constituyendo de futuro, haber-sido y presente, “a lo largo del tiempo”. El modo de la temporalidad es extático. La temporalidad es “lo ἐκστατικόν por excelencia”, comenta Heidegger, quien llama a los fenómenos de futuro, haber-sido y presente como “*éxtasis*” [*Ekstasen*] de la temporalidad. Dado que estos fenómenos remiten respectivamente a los caracteres fenoménicos del “hacia-sí” [*Auf-sich-zu*], del “de-vuelta-a” [*Zurück auf*], y del “hacer-comparecer-algo” [*Begegnenlassen von*], lo extático de la temporalidad se manifiesta como “el originario “fuera de sí” [*Außer-sich*], en y por sí mismo.”⁹⁰⁷

Pues, ahora podemos preguntar: ¿cómo podemos entender el hecho de que la

904 *Ibid.*

905 *Ibid.* Aquí hemos alterado la traducción de la edición española. Esta frase – que consideramos importante – en el texto original es: “Entschlossen hat sich das Dasein gerade zurückgeholt aus dem Verfallen, um desto eigentlicher im “Augenblick” auf die erschlossene Situation “da” zu sein.” Rivera traduce: “Estando resuelto, el Dasein se ha recuperado de la caída para “ex” -sistir tanto más propiamente en el “instante” que abarca la situación abierta.”

906 *Ibid.*

907 En SZ, S. 328-329 [p. 345-346]

temporalidad del Dasein hace posible la resolución precursora y no se hace aquella misma posible por una actuación del Dasein o una decisión; qué significa esto para el carácter de la temporalidad como concepto?

Otra vez aparece aquí la distinción entre el nivel ontológico-existencial y el nivel óntico-existencial. Y esto porque la resolución precursora y la decisión son elementos que tienen que ver con el segundo nivel, mientras que la temporalidad que las hace posible pertenece al primero. Esto significa que en cierto sentido, la temporalidad pertenece al Dasein mismo como *factum*, le pertenece al Dasein como el *factum* vivo y abierto que es, como un ente que nace y muere. Dicho de otro modo, la temporalidad pertenece al “*hecho que*” del existir del Dasein, y la resolución precursora, como una actitud propia, no hace más que sacarla a luz. Si el Dasein va a asumir este mismo *hecho* o no, si va a hacer cargo de ello o no, depende de la responsabilidad del Dasein y no del *factum* mismo. Toda la descripción aquí parece a una *mecánica* (por cierto ontológica) de las dimensiones temporales de nuestro relacionarse con el *factum* del existir y de que “hay ser”, el relacionarse con el *hecho de que* el Dasein existe y comprende el ser.

Este punto es importante. Por primera vez Heidegger identifica un fenómeno propio con el fenómeno en sí. Hasta ahora en el texto de *Ser y Tiempo* describía los existenciales, con la ayuda del instrumento conceptual de las indicaciones formales independientemente de su forma de propiedad o impropiedad la cual él ubicaba en el nivel existencial y no en el nivel existencial. Pero, por primera vez aquí identifica la temporalidad del Dasein con la temporalidad propia, la cual además llama como “originaria”. ¿Por qué pasa esto? Una posible explicación viene del mismo adjetivo “originaria” y muestra que estamos aquí en el punto central del argumento de *Ser y Tiempo*. Porque si todo el intento es acerca de describir existencial-temporalmente nuestra relación temporal con el *factum* del existir, lo cual es a la vez el *factum* de que “hay ser” y comprensión de ser,⁹⁰⁸ y es a partir de esta relación temporal que el tiempo iba

908 Recordemos que Heidegger en el curso del invierno de 1919/20 llamaba como *Ursprung* al “proceso [Prozeß] de ganar y perder la vida una cierta familiaridad [Vertrautheit] consigo misma”, un proceso que tiene cierta estructura rítmica. En GA, Bd. 58, S. 258 [p. 265]

a surgir como horizonte posible de la comprensión del ser en general, entonces la temporalidad que describe esa relación no puede ser indiferente acerca de su carácter propio o impropio. Para decirlo de otro modo, la temporalidad describe nuestra relación ontológico-temporal con el *factum* de nuestro existir y, por tanto, sus tres dimensiones reflejan el sentido ontológico de nuestro relacionarse temporal con los hechos ónticos de nuestro nacimiento (–condición de arrojado), nuestra muerte (–ser hacia el fin) y nuestro presente (–momento [*Augenblick*], estar-aquí).

Y es en este contexto que Heidegger distingue entre una temporalidad originaria y propia, y una temporalidad impropia que tiene que ver con los conceptos comunes de “futuro”, “pasado”, y “presente”. Se trata de una comprensión impropia del tiempo que se olvida del *factum* del existir y pasa por alto su sentido ontológico. La temporalidad propia, la cual Heidegger llama simplemente “temporalidad”, es, como vimos, el fenómeno unitario del “futuro que está siendo sido y que presenta” [*gewesend-gegenwärtigende Zukunft*].⁹⁰⁹ En esta formulación se expone la temporalidad como la unidad originaria que hace posible y funda el cuidado,⁹¹⁰ el ser del Dasein. Dicho de otro modo, el unitario sentido del ser del Dasein tiene que ver con el relacionarse con el *factum* del existir, que es principal y unitariamente un relacionarse ontológico-temporal. El cuidado caracteriza el manejo originario de los *hechos* temporales principales y decisivos, de nuestro encontrarse arrojado (–nacimiento), nuestro ser hacia el fin (–muerte), y nuestro estar-aquí (–presente).

§22_El tiempo propio, la temporalidad impropia, los horizontes y el *factum*

Presentamos aquí brevemente la relación que tiene la temporalidad propia, es decir, el tiempo originario, con el tiempo propio, la temporalidad impropia y los horizontes extáticos. Heidegger mantiene que el tiempo propio surge a partir del futuro finito. El Dasein tiene un fin, es un ente finito. Esto no es algo que depende de su decisión, sino que

909 En SZ, S. 326 [p. 343]

910 En SZ, S. 327 [p. 345]

es un *factum*. Así, la finitud de la temporalidad originaria no es algo que ejerce el Dasein, sino que es un carácter de su temporización. Sin embargo, el tiempo propio tiene que ver con el asumir por el Dasein ese futuro finito. Por tanto, la comprensión vulgar del tiempo, que pertenece a la temporalidad impropia, se relaciona con la consideración del tiempo como un tiempo in-finito.

Heidegger muestra, además, cómo la temporalidad impropia surge a través de la temporalidad de las estructuras de la aperturidad del Dasein, – la disposición afectiva, la comprensión, el discurso y la caída – cuando ellas están miradas en referencia a las formas que cobran para un Dasein que vive impropriamente.

Pero, dado que en la aperturidad del Ahí está coabierto también el mundo, Heidegger trata de exponer el sentido temporal-existencial del mundo y su significatividad. Así, desarrolla un esquema de los horizontes que corresponden a las dimensiones del éxtasis de la temporalidad miradas en relación con su “hacia que” [*das Wohin*]. El horizonte de la temporalidad total se revela como aquel fondo sobre el cual [*das Woraufhin*] está abierto cada vez el Dasein fáctico. Este fondo el cual antes se conectaba con el sentido y ahora toma la forma de un horizonte total que remite al mundo y a su significatividad.

Heidegger conecta el mundo como significatividad y como conjunto de respectividad con la temporización de la temporalidad, afirmando lo siguiente: “en la medida en que el Dasein se temporiza *es [ist]* también un mundo.”⁹¹¹ Aunque esta afirmación puede dirigir a interpretaciones de un idealismo particular heideggeriano, nosotros tratamos de mostrar que ni la temporalidad y los éxtasis que pertenecen a ella, ni los horizontes se deben a una actuación del Dasein, y tampoco están en su disposición. Más bien, ellos tienen que ver con una descripción existencial-temporal de nuestra relación temporal con el *factum* del existir en el mundo y del que “*hay ser*”.

Pero primero miremos cómo se relaciona el tiempo propio con el futuro finito.

911 En SZ, S. 365 [p. 381]

[i] El tiempo propio a partir del futuro finito

Como vimos, Heidegger llama la temporalidad propia como temporalidad originaria y la identifica con el concepto del “tiempo originario” [*ursprüngliche Zeit*] lo cual contrapone al concepto vulgar del tiempo. En la temporalidad originaria y su unidad extática, el futuro muestra una cierta primacía. Heidegger hace destacar que la temporalidad originaria y propia “se temporiza” [*zeitigt sich*] desde el futuro propio, y esto porque “sólo por ser venideramente sida [*zukünftig gewesen*], ella despierta el presente”.⁹¹²

El Dasein es aquel ente que es como “arrojado en la muerte” [*geworfen in den Tod*], y en la resolución precursora ello es propiamente como “ser hacia la muerte” [*Sein zum Tode*]. En este sentido, el Dasein existe como “ser hacia su fin” [*Sein zu seinem Ende*], es decir, existe “de un modo finito” [*endlich*]. Así, se revela también el futuro – desde el cual se temporiza primariamente la temporalidad propia, y se basa la resolución precursora – como algo “finito” [*als endliche*]. Esto no significa que el tiempo no siga independientemente de si yo existo o no. Heidegger menciona que la temporalidad originaria no viene para precisar esas cuestiones, sino para tratar de ver “cómo está determinado originariamente *en sí mismo* [*selbst*] el dejar-venir-a-sí *en cuanto tal* [*das Auf-sich-Zukommen selbst*].” Por lo tanto, la finitud de la temporalidad originaria no remite a una “cesación” [*ein Aufhören*], sino que es un carácter de la “temporización” [*Zeitigung*] misma, y remite al hecho de que el futuro originario y propio es el “hacia-sí” [*das Auf-sich-zu*] – “hacia ese *sí* que existe como la posibilidad insuperable de la nihilidad [*die unüberholbare Möglichkeit der Nichtigkeit*].”⁹¹³

Heidegger con mucha precaución declara que “la tesis de la finitud originaria de la temporalidad no se niega que “el tiempo siga su marcha””. El futuro originario como futuro finito, concretamente, remite a un “clausurar” [*Schließen*] del poder-ser. Es decir, siendo el futuro mismo “clausurado” [*geschlossen ist*], “hace posible el comprender

912 En SZ, S. 329 [p. 346]

913 En SZ, S. 329-330 [p. 347]

existentivo resuelto [*das entschlossene existenzielle Verstehen*] de la nihilidad.” Así, la tesis de la finitud originaria de la temporalidad saca a luz al “carácter fenoménico” [*der phänomenale Charakter*] de la temporalidad originaria, un carácter que se muestra “en lo proyectado [*im Entworfenen*] en el proyecto existencial originario del Dasein mismo.”⁹¹⁴

En este contexto, Heidegger mantiene que la comprensión vulgar del tiempo, la cual concibe el tiempo *grosso modo* como algo infinito, surge de la temporalidad originaria. Según él, la comprensión vulgar del tiempo, en *realidad*, es la comprensión que pertenece a la temporalidad “impropia” [*uneigentlich*]. Esta temporalidad, en cuanto impropia, temporiza “un tiempo *in-finito* [*eine un-endliche Zeit*] desde el tiempo finito”. Heidegger, trata de investigar cómo esto se hace, y declara desde el comienzo que “tan sólo porque el tiempo originario es *finito* puede el tiempo “derivado” [*abgeleitet*] temporizarse como *in-finito*.”⁹¹⁵

Para ver cómo esto tiene lugar, tenemos que seguir los pasos de Heidegger al planteamiento del problema de la finitud e in-finitud. Esto significa que tenemos que ver la “impropiedad del Dasein en su específica temporalidad”, es decir, observar “el sentido temporal [*der zeitliche Sinn*] de la cotidianidad”.⁹¹⁶ Dicho con otras palabras, se trata de analizar la “estabilidad del sí-mismo” [*Selbst-ständigkeit*] y la “inestabilidad del sí-mismo” [*Unselbst-ständigkeit*] acerca de su temporalidad, en ese juego entre la propiedad del Dasein y del uno. Esto dirige a una “visión más originaria de la estructura de temporización [*die Zeitigungsstruktur*] de la temporalidad”, la cual se revela como la “historicidad” [*Geschichtlichkeit*] del Dasein. Como va a mostrar Heidegger, el enunciado “el Dasein es histórico [*geschichtlich*]” no tiene un mero sentido óntico que remita al hecho de que “el Dasein acontece [*vorkommt*] dentro de una “historia universal” [*Weltgeschichte*]”, sino que adquiere un sentido “ontológico-existencial fundamental”.⁹¹⁷

Así, la interpretación temporal de la cotidianidad e historicidad va a revelar

914 En SZ, S. 330 [p. 347]

915 En SZ, S. 330-331 [p. 347-348]

916 En SZ, S. 331-332 [p. 348]

917 En SZ, S. 332 [p. 349]

suficientemente el tiempo originario “en cuanto condición de la posibilidad y de la necesidad de la experiencia cotidiana del tiempo.”⁹¹⁸

[ii] La temporalidad impropia a través de la temporalidad de la aperturidad

Heidegger para llegar a una interpretación de la temporalidad impropia, empieza analizando el sentido temporal general que tienen las estructuras de la aperturidad, es decir, la disposición afectiva, el comprender, el discurso y también la caída. Esto significa que trata de encontrar el sentido temporal que tienen las formas impropias que cobran estas estructuras en el vivir fáctico y, así, mostrar su relación, su origen común de la temporalidad propia. Como comenta él: “Los modos de temporización de la temporalidad que deberán descubrirse en relación a estos fenómenos darán el fundamento para determinar la temporalidad del estar-en-el-mundo.”⁹¹⁹

Empezando por la comprensión, Heidegger hace destacar que ella no es una determinada especie de conocimiento, sino un existencial fundamental que “constituye el ser del Ahí”, de tal modo que ayuda al Dasein desarrollar, existiendo, “las distintas posibilidades de la visión [*Sicht*]”. Así, el comprender en su forma existencial originaria es, según Heidegger, “*el proyectante-ser [entwerfend-sein] hacia un poder-ser, por mor del cual el Dasein existe cada vez [je].*” Esto significa que el comprender tiene una relación íntima con el futuro. El futuro es aquello que hace posible ontológicamente al Dasein, lo cual, comprendiendo, existe en su poder-ser. Y tal proyección hacia el poder-ser no toma temáticamente su posibilidad, sino que “se arroja en ella en tanto que posibilidad.”⁹²⁰

Aunque la temporalidad, como vimos, se temporiza desde el futuro, esto no quiere decir que ella se temporiza siempre del futuro propio. Así, para describir Heidegger el futuro impropio, ejerce lo que llama “regresión ontológica” [*ontologischer Rückgang*] “desde [*von*] el comprender cotidiano, ocupado e impropio” “hacia [*zu*] su sentido

918 En SZ, S. 332-333 [p. 349]

919 En SZ, S. 335 [p. 352]

920 En SZ, S. 336 [p. 353]

temporal-existencial”.⁹²¹

El comprender impropio es el comprender que tiene lugar en ocuparse cotidiano con las cosas. Allí el comprender “se proyecta hacia lo que puede ser objeto de ocupación, hacia lo factible [*Tunliche*], apremiante [*Dringliche*] o ineludible [*Unumgängliche*] del quehacer cotidiano.” Hay aquí un “poder-ser que se cuida” [*sorgendes Seinkönnen*] que hace que el Dasein “venga a sí mismo” [*auf sich zukommen*] en su estar ocupado con el objeto de la ocupación. De este modo, el Dasein no viene a sí mismo en su “poder-ser más propio e irrespectivo” [*das eigenste, unbezügliche Seinkönnen*], sino que viene a sí mismo desde aquello que lo ocupa, y así, “*está a la espera de sí mismo desde lo que el objeto de su ocupación da de sí o rehusa* [*ergibt oder versagt*]”. El futuro impropio, dice Heidegger, tiene el carácter de un “estar a la espera” [*Gewärtigen*]. Y esto, aunque sale del ámbito de la ocupación, se extiende también al ser hacia la muerte. Si el “precursar” [*das Vorlaufen*] es el modo propio – y por eso “más originario” – del ser hacia la muerte del Dasein, la “preocupada espera” [*besorgtes Erwarten*] de la muerte es el modo impropio.⁹²²

Pero también, al comprender impropio, por un lado, le corresponde un modo impropio del presente que Heidegger llama presentación [*Gegenwärtigen*], y la contrapone al concepto del “instante” [*Augenblick*] que caracteriza al presente propio. Y por otro lado, al comprender impropio, dado que “se temporiza como un presentante estar a la espera”, le corresponde un *haber-sido* en el cual el Dasein “se ha olvidado de su más propio y arrojado poder-ser.” Si el modo propio del haber-sido es la “repetición” [*Wiederholung*], – que remite a un “re-tomarse” [*wiederholen*] a sí mismo, “adelantándose hasta su más propio poder-ser” – el modo impropio es el modo del “olvido” [*Vergessenheit*], en el cual el Dasein escapa ante el más propio haber-sido, es decir, escapa cerrándose a sí mismo y en el cómo “inmediata y regularmente” ha sido.⁹²³

Así, el comprender impropio se temporiza en su temporalidad particular, la cual está formada por la unidad extática del “*estar a la espera olvidante-presentante*”. Si el

921 En SZ, S. 337 [p. 354]

922 *Ibid.*

923 En SZ, S. 338-339 [p. 355-356]

comprender propio se temporiza primariamente a partir del futuro, el comprender impropio y ocupado “se determina desde la presentación de lo que es objeto del ocuparse”. En la temporización del comprender impropio, en cierto sentido, “se cierra” [*verschließt*] el modo propio del poder-ser, y así se abre la posibilidad de la “irresolución” [*Unentschlossenheit*].⁹²⁴

Ahora bien, Heidegger describe también la temporalidad de la disposición afectiva, haciendo claro que no hay comprensión que no esté afectivamente dispuesta. En el “temple anímico” [*Gestimmtheit*], en el “cómo uno se siente”, el Dasein viene “ante” [*vor*] su condición de arrojado; se trata de un “llevar ante el que [*das Bringen vor das Daß*] de la propia condición de arrojado”. Pero dicho llevar – sea desvelando propiamente esa condición, o encubriéndola en forma impropia – sólo es posible “existencialmente” si “el ser del Dasein constantemente *ha (es) sido* [*ständig gewesen ist*].” Según Heidegger, es el éxtasis del haber sido aquello que hace posible “el encuentro consigo mismo [*das Sich-finden*] en la forma de encontrar-se afectivo [*das Sich-befinden*].” Si el comprender se temporiza primariamente en el futuro, la disposición afectiva lo hace en el haber-sido. Es decir, el haber-sido, en este caso, es el éxtasis que “modifica los otros éxtasis cooriginarios”. Al carácter existencial fundamental del “estado de ánimo” [*Stimmung*] le pertenece un “retrotraer hacia...” [*ein Zurückbringen auf*].⁹²⁵

Heidegger se limita a interpretar, acerca de su sentido temporal, dos fenómenos de estado de ánimo, el miedo y la angustia. Allí se revela que al fenómeno del miedo le pertenece una temporalidad impropia. Y esto porque en sentirse miedo ante... y sentirse miedo por... el Dasein está en la espera, ocupándose de lo a la mano que le da miedo, en un olvido de sí, en un “confuso escapar ante el propio poder-ser fáctico”. La temporalidad del miedo, mantiene Heidegger, es un “olvido que, estando a la espera, hace presente.”⁹²⁶

En contraste con esto, la angustia es un estado de ánimo mucho más borroso que el miedo, en el sentido de que “el ante-qué de la angustia no comparece como una cosa

924 En SZ, S. 339 [p. 356]

925 En SZ, S. 339-340 [p. 356-357]

926 En SZ, S. 341-342 [p. 358-359]

particular de la que hubiera que ocuparse”. La angustia se angustia frente a “la nada del mundo” [*das Nichts der Welt*]. La angustia no tiene el carácter de una espera de algo, y así, no tiene en general el carácter del estar a la espera. La angustia se angustia “por la nuda existencia en cuanto arrojada en la desazón [*Unheimlichkeit*]”, dice Heidegger. Ella “devuelve hacia [*bringt zurück auf*] el puro “que...” [*das pure Daß*]” que pertenece a “la más propia y aislada condición de arrojado”. Pero este “volver atrás” aquí no tiene el sentido del olvido, sino que es una “vuelta hacia la condición de arrojado *como posibilidad repetible*”. Por eso, el modo temporal extático que caracteriza la angustia es el haber-sido como un “llevar ante la posibilidad de ser repetido”. En la angustia hay una absorción que nos trae de vuelta desde las posibilidades “mundanas” [*weltligen*] y “nihílicas” [*nichtigen*], y nos “hace libre” [*läßt freiwerden*] para las propias. Si bien el miedo y la angustia se fundan primariamente en el haber-sido, tienen origen diferente. La angustia se origina a partir del “*futuro* de la resolución”, mientras que el miedo desde el “presente perdido”.⁹²⁷

Por otro lado, la caída, el tercer momento estructural del cuidado, tiene su sentido existencial-temporal en el presente. Para mostrarlo esto, Heidegger toma el ejemplo del fenómeno de la “curiosidad” [*die Neugier*]. La curiosidad, la cual se conecta con un poder-ver que presenta al ente, no trata de comprender el ente, quedándose en él, sino que “busca ver sólo por ver y por haber visto”. Hay aquí una conexión con el futuro y el haber-sido, dado que la curiosidad es un “avanzar hacia algo aún-no-visto”, pero esto se hace en un presente, en una presentación que “busca sustraerse del estar a la espera.” La curiosidad no está a la espera de una posibilidad, sino que trata de evadirse de tal espera, y por eso el presente es como que “salte fuera” [*entspringt*] de ella. La presentación propia de la curiosidad no está “entregada a la “cosa””, sino que termina rápido para saltar a la siguiente, y por eso constituye, según Heidegger, la condición temporal-existencial de la posibilidad de la “distracción” [*Zerstreuung*].⁹²⁸

927 En SZ, S. 343-345 [p. 359-361]

928 En SZ, S. 346-347 [p. 362-364]

Hay así en la presentación de la curiosidad un “desasosiego distraído” [*zerstreute Unverweilen*] que se convierte en una “carencia de morada” [*Aufenthaltslosigkeit*], donde el Dasein “está en todas partes y en ninguna”. Este modo de presentación, que remite a un modo del presente impropio, está completamente opuesto al “instante” [*Augenblick*], en la cual el Dasein “es” en la situación y abre el “Ahí” propio.⁹²⁹

Así, la presentación, que “salta fuera” y pertenece a la curiosidad, trata de temporizarse desde ella misma, presentando siempre “algo nuevo”, de tal modo que “no deja que el Dasein retorne a sí mismo, y constantemente lo tranquiliza una y otra vez.” La condición de arrojado, cuyo desvelar ayuda al Dasein llegar a su existencia propia, le queda ahora cerrada al Dasein “en lo relativo [*hinsichtlich*] al “de dónde” y al “cómo” ónticos.” Sin embargo, esta “obstrucción” [*Verschlossenheit*] constituye la “facticidad” misma del Dasein, y no es “el mero hecho de no saber” [*ein tatsächlich bestehendes Nichtwissen*]. Con ella, el presente no gana nunca por sí mismo un horizonte extático diferente. Tal obstrucción es una huella “de la entrega de la existencia al fundamento negativo de ella misma.”⁹³⁰

Pero la presentación y el presente tienen también una función constitutiva para el “discurso” [*die Rede*]. Y esto es cierto, si pensamos que el discurso es la articulación de la aperturidad del Ahí – la cual se constituye por el comprender, la disposición afectiva y la caída.⁹³¹

[iii] Los horizontes temporales y su relación con el *factum* – punto central

Ahora bien, si la temporalidad constituye, en cierto sentido, la aperturidad del Ahí, en esa aperturidad está también “coabierto” [*miterschlossen*] el mundo. De este modo, la estructura ontológica del mundo, es decir, “la unidad de la significatividad” [*die Einheit der Bedeutsamkeit*] tiene que fundarse también en la temporalidad. Heidegger conecta la

929 En SZ, S. 347 [p. 364]

930 En SZ, S. 348 [p. 364-365]

931 En SZ, S. 349 [p. 365]

condición temporal-existencial del mundo con aquello que llama “horizonte” de la unidad extática de la temporalidad. En correspondencia con las dimensiones del éxtasis, se desarrolla un esquema horizontal que tiene que ver con el “hacia que” [*das Wohin*] que pertenece a los éxtasis y a sus “salidas de sí mismo hacia...” [*Entrückungen zu...*].⁹³²

Así, el horizonte extático del futuro, allí donde el Dasein “viene *venideramente* [*zukunftig*] hacía sí, de un modo propio o impropio”, es el “por-mor-de sí” [*das Umwillen*]. El horizonte del haber-sido – que tiene que ver con la disposición afectiva donde el Dasein “está abierto para sí mismo como arrojado” – es el “*ante-qué*” [*das Wovor*] que pertenece a la condición de arrojado. Por último, el esquema horizontal del presente – donde el Dasein, “existiendo por mor de sí en el estar entregado a sí mismo como arrojado”, está en medio de...[*Sein bei*] – tiene que ver con el “*para-algo*” [*das Um-zu*].⁹³³

La unidad de los esquemas horizontales se funda en la unidad extática de la temporalidad, y el “horizonte de la temporalidad total” [*der Horizont der ganzen Zeitlichkeit*] es lo que determina “aquello *respecto de lo cual*” [*das, woraufhin*] el Dasein fáctico está esencialmente “abierto” [*erschlossen*].⁹³⁴

Ahora bien, el “respecto de lo cual” [*das Woraufhin*] ya sabemos que es lo que Heidegger llama sentido. Decía él: “Sentido significa el fondo sobre el cual [*das Woraufhin*] se lleva a cabo el proyecto primario, fondo desde el cual puede concebirse la posibilidad de que algo sea lo que es.” O con otras palabras: “Estrictamente hablando, sentido significa el fondo sobre el cual [*das Woraufhin*] se lleva a cabo el proyecto primario de la comprensión del ser.”⁹³⁵ No obstante, Heidegger, ahora identifica este “sobre el cual” [*das Woraufhin*] con el concepto del mundo, el cual ya sabemos también que es el horizonte de la significatividad.

De este modo, el mundo como significatividad y como conjunto de respectividad está en relación estrecha con la temporización de la temporalidad. Dado que la “unidad

932 En SZ, S. 365 [p. 380]

933 *Ibid.*

934 En SZ, S. 365 [p. 380]

935 En SZ, S. 324 [p. 341 y 342]

horizontal de los esquemas de los éxtasis hace posible el contexto originario de los respectos-para [*die Um-zu-Bezüge*] con el por-mor-de [*das Um-willen*]", al Dasein le pertenece siempre un mundo. Heidegger destaca que "en la medida en que el Dasein se temporiza *es [ist]* también un mundo." Así también el mundo, que no es algo que está-ahí, y tampoco es algo a la mano, "se temporiza en la temporalidad". Con una formulación que parece adoptar un punto de vista idealista si la consideramos tradicionalmente, Heidegger comenta: "Si no existiera ningún Dasein, tampoco "existiría" un mundo."⁹³⁶

El mundo, el cual en cierto sentido se funda en la unidad horizontal de la temporalidad extática, está caracterizado por Heidegger como "transcendente" [*transzendent*]. Pero esta caracterización aquí no tiene el sentido de algo siempre inalcanzable, sino más bien remite a algo que "tiene que estar ya extáticamente abierto para que el ente intramundano pueda comparecer desde él". Como Heidegger va a mostrar en otras ocasiones más tarde, el mundo como significatividad está en una relación íntima con la transcendencia del Dasein. En respecto a la temporalidad, esto significa que el mundo "'ex-siste" [*ist da*]" junto con el fuera-de-sí [*das Außer-sich*] de los éxtasis."⁹³⁷

Pero aquí es muy fina la línea que nos divide de un subjetivismo – por supuesto, no un subjetivismo común, sino un subjetivismo heideggeriano, e.d. *alternativo*. El mundo tiene que estar *ya* extáticamente abierto, dice Heidegger, y así, el ente intramundano puede comparecer desde él. Y añade: "La temporalidad se mantiene [*hält sich*] extáticamente ya [*ekstatisch...schon*] en los horizontes de sus éxtasis y, temporizándose, retorna al ente que comparece en el Ahí." Esto significa que, de algún modo, el mundo está ya abierto, precisamente como la temporalidad se mantiene ya extáticamente en los horizontes de sus éxtasis. Pero, ni la temporalidad y los éxtasis que pertenecen a ella, ni los horizontes se deben a una actuación del Dasein, y tampoco están en su disposición. Más bien, podríamos decir que ellos describen existencial-temporalmente nuestra relación

936 En SZ, S. 365 [p. 381]

937 En SZ, S. 365-366 [p. 381]

temporal con el *factum* del existir en el mundo, con el *factum* de que “*hay ser*” y, por tanto, reflejan el sentido ontológico de nuestro relacionarse temporal con los hechos ónticos de nuestro nacimiento (–condición de arrojado), nuestra muerte (–ser hacia el fin) y nuestro presente (–momento [*Augenblick*], estar-aquí).⁹³⁸

Podríamos mantener entonces – y tacharlo a la vez – que el mundo está abierto y la temporalidad está fuera-de-sí hacia los horizontes, *antes de* que la temporización del Dasein y del mundo se temporeice. Temporizándose, la temporalidad retorna al ente que comparece en el Ahí, y es por eso que Heidegger justo después añade: “con la existencia fáctica del Dasein comparece también el ente intramundano.” Y además, es precisamente por eso que él mantiene en el mismo punto del texto lo siguiente: “Que [*Daß*] semejante ente quede descubierto con el propio Ahí de la existencia no depende del arbitrio del Dasein”.⁹³⁹

Pues, la línea es fina, y tenemos que tener cuidado. Repitémoslo, *antes de* la temporización, el mundo está abierto y la temporalidad se mantiene extáticamente en los horizontes. *Con* la temporización y la existencia fáctica del Dasein comparece el ente intramundano. Pero el *hecho de que* este ente esté descubierto en el Ahí no depende del Dasein. No es sólo que no se dependa del Dasein la mera existencia “real” del ente, sino también el “*que*” [*das Daß*], es decir, el *hecho de* su estar-descubierto de este ente, el *hecho de* su descubrimiento mismo y, por tanto, el *factum* de la *Seinsverständnis*. Si depende algo del Dasein, es “sólo” [*nur*] aquello, “*lo que* [*was*] el Dasein descubre y abre cada vez [*je*]”, y también “la dirección [*welcher Richtung*], amplitud [*wie weit*] y modo [*wie*]” de ese descubrimiento y apertura.

Y aquí estamos en uno de los puntos centrales de nuestra tesis. Parece que Heidegger hace la siguiente distinción. Parece que en su análisis describe y distingue

938 En SZ, S. 366 [p. 381]. Acerca de esa no-disposición Heidegger habla justo después y nosotros citamos la frase un poco más abajo. Escuchemos aquí la frase del texto original: “*Daß dergleichen Seiendes mit dem eigenen Da der Existenz entdeckt ist, steht nicht im Belieben des Daseins.*” Destacamos aquí la palabra “*Daß*”. Acerca de nuestra opinión que la éxtasis de la temporalidad, y por consiguiente los horizontes, describen cierta relación temporal entre nosotros y el *factum*, como también con ciertos hechos decisivos de nuestro existir, hemos hecho referencia también en la §21 [ii].

939 *Ibid.*

entre dos momentos. Por un lado, en un primer momento, está el *factum* y el estar-abierto, el simple “que” [*Daß*], los éxtasis de la temporalidad y los horizontes. Por otro lado, en un segundo momento, está la temporización del mundo y de la temporalidad del Dasein, el “cómo” [*Wie*] y el “qué” [*Was*] del abrir [*Erschließen*] por parte de Dasein.

El primer momento refleja relaciones existenciales-temporales entre el Dasein en cuanto *factum* arrojado con el *factum* de su existir, el *factum* de que “hay ser” y comprensión de ser. Allí el Dasein, en cierto sentido, no interviene, es decir, no hace nada, esas relaciones no dependen de su voluntad. No obstante, tiene una comprensión de ellas en la comprensión particular de la disposición afectiva, la comprensión de la condición de arrojado y del “que” [*Daß*].

El segundo momento tiene que ver con el “*Was*”, el “*Wie*” y la “*Richtung*” del abrir [*Erschließen*] por parte del Dasein. Sin embargo, aunque estos elementos dependen del Dasein y de su “libertad” [*Freiheit*], esta libertad sigue estando *radicalmente* “dentro de los límites” [*in den Grenzen*] de la “condición de arrojado” del Dasein, de su *Geworfenheit*.⁹⁴⁰

Ahora, si esto es así, esto significa que el ser del Dasein, en cuanto modo como el Dasein es, tiene que ver con este segundo momento. Este ser que tiene el carácter del cuidado al que pertenece también, como vamos a ver, la historicidad del Dasein. Pero, ya sabemos, por el análisis hasta ahora, que la temporalidad con sus éxtasis constituye el fundamento de la unidad del ser del Dasein, y, al mismo tiempo pertenece al primer momento junto con el *factum* del existir, el *factum* de que “hay ser” y comprensión de ser.

En este contexto, no sería inoportuno mantener que el todo planteamiento de *Ser y Tiempo* tenía como objetivo describir existencial-temporalmente nuestra relación temporal con ese *factum* del existir, lo cual es a la vez el *factum* de que “hay ser” y comprensión de ser. La temporalidad con sus éxtasis y los horizontes temporales

940 *Ibid.* Pues, estas frases importantes rezan en el texto original: “Daß dergleichen Seiendes mit dem eigenen Da der Existenz entdeckt ist, steht nicht im Belieben des Daseins. Nur *was* es jeweils, in *welcher* Richtung, *wie weit* und *wie* es entdeckt und erschließt, ist Sache seiner Freiheit, wenngleich immer in den Grenzen seiner Geworfenheit.”

describen esa relación, y son ellos que forman la “*explicación originaria del tiempo*” de la que hablaba Heidegger en la introducción. Según lo dicho allí, tal explicación se iba a presentar “*como horizonte de la comprensión del ser*”, es decir, se iba a mostrar que el tiempo es aquello “desde donde” [*von wo aus*] el Dasein comprende el ser en general.⁹⁴¹

Es bien sabido que esta tarea quedó incompleta. Y esto porque ese “análisis temporal-existencial del Dasein” exigía, por su parte, “una nueva repetición en el marco de la discusión a fondo del concepto de ser”.⁹⁴² Allí, se iba a tener lugar “el desentrañamiento [*die Herausarbeitung*] de la Temporalidad del ser [*Temporalität des Seins*]”⁹⁴³, pero todo esto nunca se publicó. No obstante podemos mantener, y muchos interpretes lo hacen, que Heidegger expuso aquella “*explicación originaria del tiempo*” describiendo la temporalidad con sus éxtasis y los horizontes temporales.

Y si esto está así, la comprensión del ser en general, en el contexto de la cual se iba a revelar el sentido [*Sinn*] del ser en general,⁹⁴⁴ puede ser que se refiera a dos cosas. Primero, que sea una comprensión que se refiere al ser acerca del “que” [*Daß*], el “cómo” [*Wie*] y el “qué” [*Was*]. Ahí, como vimos, Heidegger parece distinguir entre el “que” [*Daß*], como primer momento, y los “cómo” [*Wie*] y “qué” [*Was*] como segundo. En este caso, la comprensión del ser que proporciona el fundamento unitario, será la comprensión particular que pertenece a la disposición afectiva. En el contexto de tal comprensión se iba a revelar el sentido del ser en general. Y por supuesto, se iba a revelar como el simple “que” [*Daß*], el simple *factum* sin más.

Segundo, que la comprensión del ser en general, desde el principio, no se refiriera a los tres elementos mencionados, sino solamente al “que” [*Daß*]. Esto significaría que el

941 En SZ, S. 17 [p. 41]

942 En SZ, S. 333 [p. 350]. Aquellas frases en el original rezan: “Solange diese [die Idee von Sein überhaupt] nicht gewonen ist, bleibt auch die wiederholende zeitliche Analyse des Daseins unvollständig und mit Unklarheiten behaftet – um von den sachlichen Schwierigkeiten nicht weitläufig zu reden. Die existenzial-zeitliche Analyse des Daseins verlangt ihrerseits eine erneute Wiederholung im Rahmen der grundsätzlichen Diskussion des Seinsbegriffes.”

943 En SZ, S. 19 [p. 43]

944 Dice Heidegger en el final de *Ser y Tiempo*: “Todos los esfuerzos de la analítica existencial están orientados a una sola meta: encontrar una posibilidad de respuesta para la pregunta por el *sentido del ser* en general. La elaboración de esta *pregunta* demanda un acotamiento *del* fenómeno en el que se vuelve accesible eso que llamamos el ser, es decir, del fenómeno de la *comprensión del ser*.” En SZ, S. 372 [p. 389]

concepto “ser en general” [*Sein überhaupt*] no sólo no tiene que ver con ningún tipo de generalización, sino además surge a través de una formalización tan radical que deja aparte los “cómo-es” [*Wie-sein*] y “qué-es” [*Was-sein*], y llega directamente hasta el “que” [*Daß*], hasta el pleno *factum*.⁹⁴⁵

En los dos casos llegamos a la misma conclusión. Es decir, que objetivo final de *Ser y Tiempo* era la descripción existencial-temporal de nuestra relación temporal con el “que” [*Daß*] del *factum*, con el pleno *factum* de nuestro existir y el *factum* de que “hay ser”. Tal relación no es algo que está en la disposición del Dasein, sino que existe junto con su existir.

Antes de considerar unas consecuencias de una tal interpretación en referencia al esquema de *Ser y Tiempo* y el pensamiento de Heidegger, trataremos de describir brevemente el concepto de la “historicidad” [*Geschichtlichkeit*] así como se desarrolla en el final de *Ser y Tiempo*, y ver si nos ayuda comprobar ciertos elementos de nuestra interpretación.

§23_El concepto de la historicidad

Vimos hasta ahora que la temporalidad se revela en *Ser y Tiempo* como el fundamento de la unidad del cuidado, el fundamento de ser del Dasein. En este contexto comprobamos una cierta prioridad del *Daß* del abrir de la temporalidad extática y de los horizontes, un *Daß* que es independiente de la voluntad del Dasein.

Ahora Heidegger pasa a describir el elemento de la historicidad del Dasein, afirmando que la “historia” [*Geschichte*] es el ser del Dasein. Según él, el Dasein no es temporal porque es histórico, sino al revés, es histórico porque es temporal. Esto es un elemento importante que vamos a comentar en la tercera parte de ese párrafo.

A parte de esto, el concepto de la historicidad tiene que ver con un “acontecer”

945 Esto sería una reinterpretación radical de la distinción que hacía Lask entre materia y forma. El ser aquí se concebiría no tanto como la *forma* del aparecer del ente – forma que lo abraza acerca de su “que”, su “cómo” y su “qué” – sino como el mero *factum* de su aparecer.

[*Geschehen*] concreto y fáctico en la vida del Dasein, un acontecer que tiene lugar “entre” el nacimiento y la muerte. Heidegger conecta el acontecer propio con la resolución propia donde se repiten ciertas posibilidades que vienen de la tradición. Así, como fundamento del acontecer propio y de la historicidad propia se revela la temporalidad finita y propia, el asumir de nuestra finitud, cosa que abre la simplicidad de nuestro destino.

Y si en la historicidad propia del acontecer propio se repiten y se revocan posibilidades del pasado, en la historicidad impropia del acontecer cotidiano del Dasein los hechos se consideran como que estén meramente ahí. El uno de la cotidianidad comprende la historia “mundi-históricamente” [*welt-geschichtlich*], no hace más que comprender el pasado presentando en *realidad* su hoy.

[i] “La historia [*Geschichte*] pertenece al ser del Dasein”

Hemos llegado hasta aquí analizando ciertos aspectos ontológicos del Dasein, sus estructuras ontológicas, su integridad y su temporalidad. Pero el objetivo sigue siendo lo mismo, es decir, seguir los pasos del argumento de Heidegger en lo cual trata de “encontrar una posibilidad de respuesta para la pregunta por el sentido de ser en general.” Según él, para la elaboración de esa pregunta es necesario el “acotamiento” [*Umgrenzung*] del fenómeno de la “comprensión del ser”, de la “*Seinsverständnis*”, pues en este fenómeno “se vuelve accesible [*zugänglich*] eso que llamamos el ser”.⁹⁴⁶

Sin embargo, en este punto del texto en la parte final de *Ser y Tiempo*, Heidegger expresa sus reservas. Ellas tienen que ver con el hecho de que el análisis hasta ahora ha sido, en cierto sentido, “unilateral” [*einseitig*], estando orientado hacia el fin del Dasein, hacia la muerte. Buscando la integridad del Dasein en el ser del Dasein como cuidado y en la temporalidad como su condición de posibilidad originaria, estábamos orientados hacia la muerte. Pero la muerte, como comenta Heidegger, es “uno de los términos que encierran la integridad del Dasein. El otro “término” [*Ende*] es el “comienzo” [*der*

946 En SZ, S. 372 [p. 389]

“Anfang”], el “nacimiento” [*die “Geburt”*].” Visto de un modo diferente, el todo del Dasein no es otra cosa que el Dasein así como se despliega “entre” [*“zwischen”*] nacimiento y muerte.⁹⁴⁷

De este modo, al Dasein, en cuanto todo, le pertenece un cierto “*extenderse*” [*Erstreckung*] entre el nacimiento y la muerte, una cierta “trama de la vida” [*“Zusammenhang des Lebens”*], que tiene ahora de ser investigada. Pero, esa trama de la vida no se puede considerar como una “secuencia de vivencias” [*einer Abfolge von Erlebnissen*] “en el tiempo”. Y esto porque en tal secuencia, aquello que es “propiamente *real*” [*“eigentlich”* [...] *“wirklich”*] es sólo la “vivencia presente en el “ahora de cada momento”.⁹⁴⁸ En cierto sentido, ni las vivencias pasadas, ni las vivencias por venir se pueden considerar como propiamente *reales*; o fueron *reales* alguna vez y ahora no lo son, o no lo son todavía. Pero, como hemos visto, ni el nacimiento, ni la muerte – “comprendidos existencialmente” [*existenzial verstanden*] – son algo que simplemente no está-ahí ahora, algo que ya pasó o algo que vendrá.⁹⁴⁹ Estos dos *hechos*, lejos de ser una nada para el Dasein, cobran cierta importancia y sentido en el *presente* del Dasein.

No obstante, el análisis aquí no es un análisis de sentimientos o simplemente existensivo [*existenzielle*]. Según nuestra interpretación, “comprendidos existencialmente” quiere decir comprendidos acerca del *factum del* existir, es decir, comprendidos el nacimiento y la muerte como *hechos* no simplemente *reales*, sino a la vez significativos que influyen nuestra comprensión del “*hecho que*” de nuestro existir. En una tal comprensión estos *hechos*, lejos de ser algo ya pasado o algo que está todavía en el futuro, confluyen siempre con nuestro presente.

Podemos decir que es en este contexto en el que Heidegger justo después comenta: “Nacimiento y muerte, al igual que su “entre”, sólo *son* mientras el Dasein existe fácticamente, y *son* de la única manera como ello es posible: en base al ser del Dasein

947 En SZ, S. 373 [p. 390]

948 *Ibid.* Esta frase, que remite a una crítica profunda frente a la fenomenología de Husserl y la noción de las vivencias, es así en el texto original: “In dieser Abfolge von Erlebnissen ist “eigentlich” je nur das “im jeweiligen Jetzt” vorhandene Erlebnis “wirklich”.”

949 En SZ, S. 374 [p. 391]

como *cuidado*.” Los dos, nacimiento y muerte, se conectan entre ellos en aquel “entre” cuidadoso de la vida del Dasein, y concretamente en la “unidad” del estar arrojado y del ser hacia la muerte (rehuyente o precursamente).⁹⁵⁰

Heidegger, para precisar más la idea del “entre” y del extenderse, trata de considerarla temporalmente, por un lado, en relación con la “movilidad” [*Bewegtheit*] particular del Dasein, y, por otro, sobre la base de la temporalidad que se reveló como fundamento de la unidad estructural del cuidado del Dasein. Hacia tal dirección, él llama la “específica movilidad del *extenderse extendido* [*erstreckten Sicherstreckens*]” como el “acontecer” [*geschehen*] del Dasein, y lo conecta con el concepto de la “historicidad” [*Geschichtlichkeit*]. Dice allí: “Poner al descubierto la *estructura del acontecer* [*die Freilegung der Geschehensstruktur*] y sus condiciones de posibilidad temporal-existenciales significa alcanzar una comprensión *ontológica* de la *historicidad*.”⁹⁵¹

Ahora bien, a través del análisis de la historicidad del Dasein Heidegger quiere mostrar que el Dasein no es “temporal” [*zeitlich*] porque “esté dentro de la historia” [*in der Geschichte steht*], sino que “por el contrario, sólo existe y puede existir históricamente [*geschichtlich*] porque es temporal [*zeitlich*] en el fondo [*im Grunde*] de su ser.”⁹⁵² Pero tampoco esto significa que el Dasein sea menos “histórico” [*geschichtlich*] que “temporal” [*zeitlich*]. Más bien, ello, “precisamente por medio del acontecer [*durch das Geschehen*]” es “histórico [*geschichtlich*] en su ser mismo”. Con otras palabras, la “historia [*die Geschichte*] pertenece al ser del Dasein”, a ese ser que se funda en la temporalidad.⁹⁵³

950 *Ibid.*

951 En SZ, S. 375 [p. 391-392]

952 En SZ, S. 376 [p. 393]

953 En SZ, S. 379 [p. 396]. Heidegger comenta aquí en forma de pregunta: ¿O se constituye, más bien, el ser del Dasein precisamente por medio del acontecer [*durch das Geschehen*], de tal suerte que *sólo porque el Dasein es histórico* [*geschichtlich*] *en su ser mismo* son ontológicamente posibles eso que llamamos las circunstancias, sucesos y vicisitudes? Y justo después en el texto dice: “Si la historia [*Geschichte*] pertenece al ser del Dasein, y este ser se funda [*gründet*] en la temporalidad, parece natural comenzar el análisis existencial de la historicidad [*Geschichtlichkeit*] con ...”

[ii] Historicidad propia e historicidad impropia

Pero, ¿cuál es la constitución fundamental de la historicidad propia?

Para dar una respuesta a esa pregunta tenemos que buscar, según Heidegger, dentro del ámbito del cuidado y de su temporalidad “un acontecer [*ein Geschehen*] que determine a la existencia como histórica [*als geschichtliche*]”. Esto remite a una elaboración más concreta de la temporalidad. Si la temporalidad fue elaborada por medio de un modo del existir propio, de la resolución precursora, entonces tenemos que ver en qué sentido la resolución precursora constituye también “un propio acontecer [*ein eigentliches Geschehen*] del Dasein”.⁹⁵⁴

En la resolución precursora el Dasein se comprende como un concreto poder-ser en un ser hacia la muerte, y así se asume “plenamente, en su condición de arrojado, el ente que es ello mismo”, y esto es un “resuelto asumir del propio “Ahí” fáctico”. Aunque el análisis existencial, como comenta Heidegger, no puede dilucidar “a qué cosa se resuelve fácticamente [*faktisch*] el Dasein en cada caso”, no obstante, hay que preguntar “de dónde pueden ser extraídas, *en general* [*überhaupt*], las posibilidades en las que el Dasein se proyecta fácticamente.”⁹⁵⁵

Y está claro que, “las posibilidades de la existencia abiertas fácticamente no pueden ser tomadas de la muerte”, dado que no existe allí un Dasein fáctico que se proyecte. Así, Heidegger mantiene que la resolución abre las posibilidades fácticas del existir propio “a partir del legado [*aus dem Erbe*] que ese existir *asume* [*übernimmt*] en cuanto arrojado.” Las posibilidades que el Dasein va a encontrar y elegir dependen de su resolución. Cuanto más auténticamente ello se resuelva adelantando hacia su muerte, tanto “más certera y menos fortuita será la elección y hallazgo de la posibilidad de su existencia.” Así, por un lado, el “ser libre para la muerte” [*das Freisein für den Tod*] es el *factum* que “lanza” [*stößt*] al Dasein a su “finitud” [*Endlichkeit*]. Pero, aquello que lleva al Dasein “a la simplicidad de su destino [*Schicksal*]” es el asumir de su finitud por ello

954 En SZ, S. 382 [p. 398]

955 En SZ, S. 382-383 [p. 398]

mismo.⁹⁵⁶

De este modo, el “destino” se determina aquí como el “acontecer originario” [*das ursprüngliche Geschehen*] del Dasein que tiene lugar en la resolución propia. En este acontecer el Dasein, en su ser libre para la muerte, “hace entrega [*überliefert*] de sí mismo a sí mismo en una posibilidad que ha heredado, pero que también ha elegido.” Pero además el Dasein, como estar-en-el-mundo, existe junto con otros, coexiste, y su acontecer es un “co-acontecer” [*ein Mitgeschehen*] que Heidegger determina como “destino común” [*Geschick*]. El “destino común” no es la mera suma de los destinos de cada uno del Dasein, sino que remite al acontecer de la “comunidad” [*Gemeinschaft*], del “pueblo” [*Volk*].⁹⁵⁷

El destino tiene una relación íntima con la temporalidad propia y finita. Según Heidegger, sólo un ente que “como venidero [*als zukünftiges*] sea cooriginariamente un ente *que está siendo sido* [*gewesend ist*], puede, entregándose a sí mismo la posibilidad heredada, asumir la propia condición de arrojado y ser *instantáneo* [*augenblicklich*] para “su tiempo.” Así, la temporalidad propia y finita es aquello que “hace posible algo así como un destino”, es decir, hace posible el acontecer originario que tiene lugar en la resolución propia del Dasein, o cosa que es lo mismo, su “historicidad propia” [*eigentliche Geschichtlichkeit*].⁹⁵⁸

El “modo” [*der Modus*] que la resolución propia pertenece y contribuye al acontecer propio se determina por Heidegger como “repetición” [*Wiederholung*]. La repetición remite a la “resolución que retorna a sí, y que se entrega a sí misma” la posibilidad heredada, repitiendo “una posibilidad de existencia recibida por tradición”. En ese sentido, la repetición tiene que ver con el “retorno a posibilidades del Dasein que ha existido”, y por eso se caracteriza por Heidegger como “tradición explícita” [*ausdrückliche Überlieferung*]. Pero, tal repetición no consiste en una “restauración” [*Wiederbringen*] del pasado, como que ello “vuelva a tener la realidad que tuvo en otro tiempo”. Según Heidegger, la repetición, más bien, “responde” [*erwidert*] a la posibilidad de la “existencia ya existida”

956 En SZ, S. 383-384 [p. 399-400]

957 En SZ, S. 384 [p. 400]

958 En SZ, S. 385 [p. 401]

[*die dagewesene Existenz*]. Pero tal respuesta, dado que es “instantánea” [*augenblickliche*], en realidad, es una “revocación [*Widerruf*] de lo que en el hoy sigue actuando como “pasado”. Ni el pasado, ni algún progreso hacia el futuro pueden encerrar la repetición que tiene lugar en el instante de la existencia propia.”⁹⁵⁹

Sin embargo, el Dasein no se hace histórico por la repetición. Ello es histórico en cuanto temporal, y es “propiamente” histórico como acontecer propio en el asumir de su finitud. Pero esto significa que la primacía de lo *haber-sido* dentro de lo propiamente histórico es relativa, y esto porque el acontecer propio de la existencia “brota del futuro del Dasein”, es decir, de la muerte como última posibilidad. Así, Heidegger mantiene que la historia como forma del ser del Dasein “hunde sus raíces” esencialmente en el futuro. Como destaca, “el propio ser hacia la muerte, es decir, la finitud de la temporalidad, es el fundamento oculto de la historicidad del Dasein.”⁹⁶⁰

Ahora bien, si hay algo como historicidad propia, debe haber también algo como historicidad impropia. Heidegger nombra tal historicidad “historia del mundo” [*Welt-Geschichte*]. Ella remite a algo como el acontecer de la cotidianidad. Si el Dasein es estar-en-el-mundo, la historicidad del Dasein es “esencialmente historicidad del mundo”. Dicho de otro modo: “*El acontecer de la historia [Geschehen der Geschichte] es el acontecer del estar-en-el-mundo.*”⁹⁶¹ Esto se hace claro si fijamos en el convivir público y el ocuparse cotidiano. Allí vemos que no comparece sólo “el útil y la obra, sino también lo que con ellos “sucede” [*begibt*]”, es decir, ““quehaceres”, empresas, incidentes y accidentes”.⁹⁶² Con la existencia del estar-en-el-mundo histórico, dice Heidegger, “*lo a la mano y lo que está-ahí se encuentran incorporados desde siempre a la historia del mundo.*”⁹⁶³

De este modo, la expresión “historia del mundo” tiene un doble significado. Por un

959 En SZ, S. 385-386 [p. 401]

960 En SZ, S. 386 [p. 401-402]. De aquí queda claro que temporalidad e historicidad no son cooriginarias. Una posible explicación de esto puede ser lo que afirma Heidegger en SZ, S. 332 [p. 348] cuando dice que la “historicidad” se revela como “la estructura de temporización [*die Zeitigungsstruktur*] de la temporalidad”. Y está claro también que la temporalidad no surge como estructura de la temporización, sino, al revés, la temporalidad es la estructura *apriori* que se temporiza, y temporizándose surge la temporización.

961 En SZ, S. 388 [p. 404]

962 En SZ, S. 387-388 [p. 403]

963 En SZ, S. 388 [p. 404]

lado, la expresión remite al “acontecer del mundo en su esencial y existente unidad con el Dasein”. Pero, por otro lado, dado que en ese acontecer queda siempre descubierto el ente intramundano, tal expresión designa también el “acontecer” intramundano [*innerweltliche “Geschehen”*] de lo a la mano y de lo que está-ahí”.⁹⁶⁴

Heidegger hace destacar algo importante aquí. Menciona que aquello que “acontece” [*das, was “geschieht”*] con lo útil y la obra tiene un carácter particular de “movilidad” [*Bewegtheit*]. Porque si pensamos el ejemplo de un anillo que se “entrega” y se “lleva”, no comprobamos en este hecho “meros cambios de lugar” [*einfach Ortsveränderungen*]. Y esto, según Heidegger, es algo que es válido “para todos los “procesos” [*“Vorgängen”*] y acontecimientos [*Ereignissen*] mundi-historicos”. No obstante, precisamente porque la comprensión vulgar del ser comprende el ser como un estar-ahí, el ser de lo mundi-histórico se interpreta como algo que “está-ahí viniendo, haciéndose presente y desapareciendo”.⁹⁶⁵

Pero, a la vez, el Dasein fáctico ya sabemos que en su caída se absorbe en aquello de lo que se ocupa, por eso “comprende primeramente [*zunächst*] su historia mundi-históricamente [*welt-geschichtlich*]” en el sentido que describimos más arriba. Tal comprensión tiene lugar por el Dasein como el “uno-mismo” [*das Man-selbst*], quien no hace más que “presentar [*gegenwärtigen*] su “hoy”, y así comprende el “pasado” desde el “presente”. El uno está ciego para las posibilidades. Por eso “rehuye la elección”, y “es incapaz de repetir lo que ha sido”.⁹⁶⁶

Por el contrario, la historicidad propia es una “des-presentación” [*Entgegenwertigung*] del hoy. Ella comprende la historia como el “retorno” [*“Wiederkehr”*] de lo posible”, y a la vez conoce que el retorno de la posibilidad se hace “cuando la existencia está destinal-instantáneamente [*schicksalhaft- Augenblicklich*] abierta para ella

964 En SZ, S. 389 [p. 404]

965 En SZ, S. 389 [p. 404-405]

966 En SZ, S. 389 y 391 [p. 405 y 406]. Traducimos la palabra “*zunächst*” de la primera proposición de este párrafo como “primeramente”, sustituyendo la frase “en primer lugar” que aparece en la edición española en ese punto.

en la repetición resuelta.”⁹⁶⁷

[iii] Historicidad, tiempo, temporalidad y fundamento

Pues, estamos aquí en un punto crítico. Hemos llegado a la conclusión que objetivo final de *Ser y Tiempo* era la descripción existencial-temporal de nuestra relación temporal con el “que” [*Daß*] del *factum*, es decir, con el *factum* en cuanto tal. Esta descripción se refleja, en *realidad*, en el concepto de la temporalidad, la cual se revela como fundamento de la unidad del cuidado, del ser del Dasein. Pero, como vimos, la “historia” [*Geschichte*], en cuanto “acontecer” [*geschehen*] del Dasein, es el ser del Dasein. Y esto significa que la temporalidad del Dasein es el fundamento de la historia del Dasein, como también de su “historicidad”.⁹⁶⁸ Como comentaba Heidegger, el Dasein no es “temporal” [*zeitlich*] porque “esté dentro de la historia” [*in der Geschichte steht*], sino que “por el contrario, sólo existe y puede existir históricamente [*geschichtlich*] porque es temporal [*zeitlich*] en el fondo [*im Grunde*] de su ser.”⁹⁶⁹

Y esto es un punto crítico, porque de aquí sale que la temporalidad como fundamento es también fundamento de la historia del Dasein y, por tanto, en cierto sentido, sale fuera de ella, la sobrepasa. Si esto es así, la temporalidad se convierte en algo a-histórico, en una relación temporal fija del Dasein con el *factum* acerca de su “que” [*Daß*], la cual Heidegger en *Ser y Tiempo* parece considerar como algo descriptible. Pero, dejemos aparte para comentarlas después, las consecuencias que puede tener este hecho para el acierto y el completar del proyecto de *Ser y Tiempo*, como también para el famoso giro heideggeriano, y veamos ahora cómo se puede relacionar una interpretación como esta que desarrollamos aquí con unas cuestiones que plantea Charles Guignon sobre el proyecto de *Ser y Tiempo*.

967 En SZ, S. 391-392 [p. 406-407]

968 En SZ, S. 379 [p. 396]. Heidegger comenta: “Si la historia [*Geschichte*] pertenece al ser del Dasein, y este ser se funda [*gründet*] en la temporalidad, parece natural comenzar el análisis existencial de la historicidad [*Geschichtlichkeit*] con ...”. Para la relación entre temporalidad e historicidad véase también más arriba Nota No.959.

969 En SZ, S. 376 [p. 393]

§24_ *Ser y Tiempo* e historia – observaciones y cuestiones con la ayuda de Charles Guignon

Intentemos, pues, ver brevemente qué significa tal terminación de *Ser y Tiempo*. Para decirlo de otro modo, ¿qué significa este *salir fuera* de la historia que muestra el fundamento, es decir, la temporalidad, como si fuera condición de posibilidad de la historia? Para tratar de trazar una respuesta, empezamos por unas cuestiones interesantes en relación con *Ser y Tiempo* que plantea Charles Guignon en su libro de 1983 con el título *Heidegger y el problema del conocimiento*.⁹⁷⁰

Guignon describe todo el intento heideggeriano en *Ser y Tiempo* como una crítica a la epistemología tradicional en el sentido de que allí se expresa un claro rechazo al “supuesto que hay una esfera de investigación que pueda alcanzar un punto de observación tal desde el cual la realidad pueda ser investigada y sistematizada de tal manera como para encontrar la verdad última acerca de cómo son las cosas.” Y esto porque tal concepción de la filosofía sería posible “sólo si pudiera haber un punto de vista fuera de nuestro ordinario estar-en-el-mundo desde el cual el mundo pudiera ser examinado.” Así, Guignon comenta que con Heidegger toda la empresa filosófica tradicional, en cuyo contexto los filósofos intentaban acceder a una especie de “campo de verdades eternas, inmutables”, está “socavada” [*is undermined*]. La filosofía – en un proceso de “contextualización” – puede continuar como una forma de actividad humana, pero sólo “desde dentro de los límites de nuestro horizonte de comprensión articulado cultural e históricamente.”⁹⁷¹

En este contexto, Guignon expone unas cuestiones interesantes. Él encuentra en el planteamiento heideggeriano de *Ser y Tiempo* un problema que lleva el título “*problema de reflexividad*”. Ello consiste en el hecho de que cada posición filosófica que “pone en

970 Aquí hacemos referencia al libro Guignon, Ch. (1983): *Heidegger and the Problem of Knowledge*, Hackett Publishing, Indiana y, en concreto, a las cuestiones que se plantean en las pp. 206-219.

971 Guignon, *op.cit.*, p. 206

cuestión la posibilidad de encontrar fundamentos incondicionados para nuestras convicciones y prácticas” está la misma condicionada por su misma crítica.⁹⁷² Esto en el caso de *Ser y Tiempo* toma la siguiente forma: “En indagar en las condiciones de posibilidad de cualquier comprensión de ser, ¿no tenía [Heidegger] que presuponer que él tiene un punto de vista que es liberado de las limitaciones de una lengua y cultura particular?”⁹⁷³

Guignon comenta que “las investigaciones de la ontología fundamental ni operan dentro de un marco regional [*regional framework*] ni presuponen una posición transcendental fuera de nuestra comprensión cotidiana y pública.” Es decir, la ontología fundamental no es otra cosa que un “estudio de contextos” [*study of frameworks*] el cual trata de “elaborar aquello que está ya implícitamente en nuestra comprensión pre-ontológica y corriente de ser” y, por tanto, se “está ya contenido en la “gramática profunda” de nuestro lenguaje cotidiano”.⁹⁷⁴

Haciendo un intento de dar una respuesta a esta pregunta, diríamos que aquello que está siempre en la “gramática profunda” de nuestro lenguaje cotidiano y, a la vez, está en todos los lenguajes posibles y los diferentes contextos es el *factum* del existir y nuestra relación con ello. Y si bien tal relación toma diferentes formas por los varios modos que está comprendida e interpretada acerca de su “cómo” [*Wie*] y su “qué” [*Was*], podemos suponer que tiene una forma común acerca de su “que” [*Daß*]. Dicho de otro modo, en todos los contextos lingüísticos e históricos hay una relación entre el Dasein y el *factum* de su existir y, por tanto, con el *factum* también de que “*hay ser*”.

Ahora, Guignon también destaca que “el marco en el que las investigaciones de la ontología fundamental se llevan a cabo es una forma hermenéuticamente ampliada del horizonte del lenguaje cotidiano y no un marco regional”. Aunque él no explica qué significa precisamente y cómo tiene lugar esa ampliación hermenéutica, mantiene que, en cierto sentido, el problema sigue. ¿Hay y puede haber horizonte transcendental para la

972 Guignon, *op.cit.*, p. 208-209

973 Guignon, *op.cit.*, p. 209

974 Guignon, *op.cit.*, p. 210

comprensión del ser, un horizonte que sea diferente de un concreto horizonte cultural que está incrustado en un lenguaje particular?⁹⁷⁵

Guignon mantiene que el concepto de la “historicidad” que se desarrolla en *Ser y Tiempo* no es un concepto “*supra*-histórico”, sino un concepto “*trans*-histórico”.⁹⁷⁶ Caracteriza, así, la ontología fundamental como una especie de “historicismo transcendental”. Este término refleja, por un lado, un historicismo según el cual “el mundo humano está en un estado constante de flujo” y “todos los fenómenos de la cultura están condicionados históricamente”. Y también, por eso, todo lo histórico tiene que ser comprendido “sólo en su “individualidad”.” Pero, por otro lado, dado que este historicismo tiene un carácter “transcendental”, remite a una concepción de la historia según la cual ella “está tejida en un flujo unificado donde la individualidad de agentes, períodos, y épocas gana su sentido sólo dentro de una totalidad mayor.” Esto para la ontología fundamental significa que “hay posibilidades esenciales que se extienden por debajo del flujo de la historia las cuales son la base para nuestra comprensión de ser.”⁹⁷⁷

Pero, como vimos, aquello que se extiende por debajo del flujo de la historia no puede ser otra cosa que el *factum* del existir, el *factum* del que “*hay ser*” y comprensión de ser, y nosotros estamos siempre en una relación con ello. Guignon parece estar muy cerca de reconocerlo cuando afirma que “el contenido de nuestra interpretación no puede ser buscado en suelo más profundo que al hecho contingente [*the contingent fact*] de que pasa a haber [*happens to be*] una comprensión de ser”. Este hecho, aunque se caracteriza por él como contingente, en *realidad*, es lo más seguro, se da de una forma absoluta acerca de su “que” [*Daß*].

En este sentido, quizás lo más propio de preguntar sería ¿es legítima una tal formalización extrema, o Heidegger cae en la trampa de prescindir de la frase de Lask

975 Guignon, *op.cit.*, p. 211

976 Guignon, *op.cit.*, p. 215. Guignon parece no distinguir suficientemente entre los conceptos de temporalidad e historicidad. Encima, aunque él cita la frase de Heidegger de SZ, S. 332 [p. 348], según la cual la historicidad es “la estructura de temporización [*die Zeitigungsstruktur*] de la temporalidad” (en Guignon, *op.cit.*, p. 214), no obstante, llega a mantener que el concepto de la historicidad, en cuanto estructura transcendental del ser del Dasein, puede ser comprendido “como “principio” fundacional de la temporalidad que subyace y hace inteligible los diferentes modos de ser del Dasein con [*toward*] el mundo.” También de Guignon, *op.cit.*, p. 215.

977 Guignon, *op.cit.*, p. 216-7

que “forma sin contenido está vacía, contenido sin forma está desnudo”⁹⁷⁸ y, por tanto, no respetar a la facticidad particular del *factum*? Por decirlo de otro modo, ¿tiene sentido buscar el pleno “que” [*Daß*] del *factum* en una distinción rígida del “cómo” [*Wie*] y del “qué” [*Was*]; es el primero descriptible fuera del contexto que forman los segundos? Más abajo trataremos de responder estas preguntas. Pero primero hagamos una recapitulación crítica de los puntos importantes de nuestro trabajo.

978 En Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 74. “Das Analogon des Kantischen Ausspruchs würde somit lauten: Form ohne Inhalt ist leer, Inhalt ohne Form ist nackt.”

Como conclusión

En esta sección pretendemos cumplir con dos tareas. Primero, tratar de describir brevemente los elementos importantes de lo que ha sido expuesto hasta ahora y, así, resumir los puntos esenciales de nuestra interpretación. Segundo, tratar de situar nuestro punto de vista en el contexto de la bibliografía sobre Heidegger y hacer referencia a posibles perspectivas para el futuro.

§25_Resumen y perspectivas

[i] Resumen de nuestra interpretación

En el primer capítulo vimos cómo la lógica filosófica de Lask intenta ampliar y profundizar la lógica trascendental kantiana, transformando la famosa revolución copernicana de Kant con la ayuda del concepto de la validez de Lotze. Lask acepta el elemento nuevo que lleva el transcendentalismo de Kant, es decir, “la traslación [*Überführung*] del concepto de ser a un concepto de la lógica trascendental”,⁹⁷⁹ y destaca el elemento revolucionario que surge de este movimiento, lo cual no es otro que el romper con la distinción entre ser y conocer, es decir, la consideración de la verdad como relación “entre contenido de conocimiento transcendental-lógico y objeto.”⁹⁸⁰ De este modo, como comenta Lask, “la verdad se traslada [*rückt hinein*] de nuevo al objeto mismo adentro, es idéntica con ello”.⁹⁸¹

Así, si, por un lado, el contenido lógico se describe como constituido transcendentamente, por otro lado, el “carácter efectivo” [*Wirklichkeitscharakter*], el “carácter fáctico” [*Tatsächlichkeitscharakter*] de las cosas, tiene siempre “su coyuntura

979 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 28. “Das ganz Neue und Unerhörte, was sich noch niemand hatte »einfallen lassen«, besteht vielmehr in der Ueberführung des Seinsbegriffs in einen Begriff der transzendentalen Logik.”

980 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 29. “Es handelt sich somit hierbei gar nicht um ein Verhältnis zwischen erkennendem Subjekt und Gegenstand, nicht um die Subjekt- Objekt-Zweiheit, sondern um ein Verhältnis zwischen transzendentallogischem Erkenntnisgehalt und Gegenstand.”

981 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 109. La frase entera reza: “Aber auch hier darf nicht die Auseinanderreißung in die beiden Reiche des Gegenstandes und der »Wahrheit darüber« zugelassen werden, sondern die Wahrheit rückt wiederum in den Gegenstand selbst hinein, ist mit ihm identisch.”

objetiva [*seine objektive Bewandtnis*], su verdad”.⁹⁸² El objeto es siempre verdad valedera que está enfrente de la subjetividad,⁹⁸³ es decir, tiene siempre un carácter lógico concreto, tiene sentido.⁹⁸⁴

Pero, si el carácter fáctico de la cosa tiene siempre su verdad, la cual además tiene un carácter lógico constituido transcendentamente, entonces se instituye, de este modo, una relación especial entre la facticidad y la logicidad, es decir, la región fáctica adquiere un cierto carácter lógico.⁹⁸⁵ En concreto, en el caso de Lask, esta relación se describe con su teoría sobre el sentido del objeto en cuanto sujeción entre un material alógico y una forma lógica. Dado que nunca encontramos un objeto sin sentido, – y esto es un *factum* innegable – la forma está atada estrechamente con su material en una “relación originaria”, una *Urverhältnis*. Precisamente por razón de este *factum*, Lask llega a identificar las tres regiones, la región de los objetos, la región de la verdad y la región del sentido, formando aquello que nombra “aletheiología”.⁹⁸⁶

982 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 29-30. La frase entera reza: “Der Tatsächlichkeits- und Wirklichkeitscharakter von etwas bedeutet nichts anderes als: es hat seine objektive Bewandtnis, seine Wahrheit damit.”

983 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 30. Lask dice: “»Gegenstand« ist: der Subjektivität entgegengeltende, »entgegenstehende« Wahrheit.”

984 Es con este sentido que se hace referencia a una especie de aletheiología en relación con la teoría de las categorías de Lask. Lask se refiere a esta en Lask, *LvU*, GS, Bd. II, S. 423-4. Crowell analiza la aletheiología de Lask vista como una transformación de la lógica transcendental en su artículo con el título “Emil Lask: Aletheiology as Ontology” en su libro Crowell, S. G. (2001): *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning – Paths toward Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, pp. 37-55. También Alejandro Vigo examina la visión aletheiológica de Lask en relación con el problema de la validez, tal como se trata en el *Logik vom Urteil* de Lask, en su artículo con el título “Verdad y validez en Emil Lask” en el libro Rodríguez, R. y Cazzanelli, S. (eds.) (2012): *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica*, Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 209-244. También es muy interesante su trabajo acerca de las consecuencias de una tal aletheiología en la obra de Heidegger y específicamente en relación con una contraposición que Heidegger parece realizar entre la aletheiología de su ontología y la arqueología (de *aitiai*, *arxaí*) de la ontología tradicional. Nos referimos al artículo “Arqueología y aletheiología – La transformación heideggeriana de la concepción aristotélica de la ontología”. En el libro Vigo, A. (2008): *Arqueología y aletheiología*, Editorial Biblos, Buenos Aires, pp. 117-142

985 Parece que el término “*Faktizität*” cobró su significado contemporáneo en los finales del siglo XIX en el debate entre el Neokantianismo y la llamada Lebensphilosophie. “Mientras que el primero buscaba excluir de la filosofía la facticidad en cuanto irracionalidad, la segunda apreciaba tal concepto por abrazar la particularidad y la “facticidad de la vida”. Para el comentario y una presentación introductoria del concepto véase la “Introducción” del libro Raffoul F., Nelson E. (eds.) (2009): *Rethinking Facticity*, SUNY, New York, esp. pp.1-9, aquí el extracto es de la p.2. También para una presentación detallada de los aspectos de la historia del término filosófico “*Faktizität*” véase Kiesel, T. (1986): “Das Entstehen des Begriffsfeldes ‘Faktizität’ im Frühwerk Heideggers”, *Dilthey-Jahrbuch*, 4, pp. 91-120, esp. pp. 92-95. Kiesel remite, como ejemplo, a la visión del Neokantiano Willy Moog quien describía en su libro de 1919 sobre el psicologismo la relación entre facticidad y logicidad del siguiente modo: “frente a la logicidad supratemporal, la facticidad es temporal, es decir, ocasional [*zufällig*], individual, concreta, única [*einmalig*], irrepetible [*unwiederholbar*].”

986 Lask, *LvU*, GS, Bd. II, S. 423-4. Véase también la nota No. 983.

Heidegger, en cierto sentido, sigue la empresa filosófica que empezó Lask, – es decir, el intento de describir el carácter lógico particular del sentido fáctico – transformándola con la ayuda de la filosofía de la escolástica. En concreto, la particular facticidad del *factum* del sentido lógico, su identificación con la región de la verdad y la región de los objetos, están miradas a través de los conceptos transcendentales de la escolástica que muestran una transcendentalidad particular en el sentido de que atraviesan formalmente todos los objetos fácticos.

De este modo, si las categorías reflexionales de Lask se refieren a los objetos en cuanto unidades de sentido a través de una edificación en pisos, Heidegger con la ayuda de los transcendentales intenta examinar una transcendentalidad diferente, pues ellos son una especie de trans-categorías que se relacionan de un modo completamente formal con los objetos acerca de su forma. Y si bien los conceptos transcendentales no se relacionan con la “esencia del contenido del objeto”,⁹⁸⁷ no obstante, precisamente por su inmediatez en relación con el objeto, muestran una cierta prioridad lógica, y, por tanto, *temporal* en el sentido de que ya están de algún modo ahí junto con el aparecer del objeto. En esta temporalidad particular de los transcendentales resuena el carácter particular de ser del que habla Heidegger en *Ser y Tiempo*.

Sin embargo, Heidegger intenta conectar el nivel categorial y su carácter lógico con el nivel de la *realidad* entendida fácticamente, es decir, tal como ella se da. Cabe mencionar aquí que la realidad “entendida fácticamente” – como ha sido claro ya a través de la interpretación que hemos intentado desarrollar – no significa solamente entender la *realidad* en relación con su sentido fáctico, sino también entender el sentido fáctico de la realidad acerca de su facticidad particular, es decir, acerca de su relación especial con el *factum* de que “hay ser”. Tal relación arroja luz al “que-es” [*Daß-sein*] y deja abierto para que se de solo el “cómo-es” [*Wie-sein*] y el “qué-es” [*Was-sein*].

Así, tal como Lask utilizó el concepto del significado [*Bedeutung*] como “mediador”

987 GA, Bd. 1, S. 222. “Die Konvertibilität des Unum mit dem Ens kann sieb somit nicht auf das *inhaltliche* Wesen des Gegenstandes beziehen.”

[*Mittler*] entre las formas generales y las cosas particulares,⁹⁸⁸ intentando trazar esa conexión entre el nivel categorial-lógico y el nivel de la *realidad* fáctica, Heidegger busca las huellas de la expresabilidad de lo lógico en las estructuras lingüísticas. Como decía él, hay un “vínculo entre contenido lógico y forma lingüística”.⁹⁸⁹ El carácter de tal vínculo se examina en la segunda parte de su *Habilitationschrift* con la ayuda de la *Grammatica Speculativa*. El significado se revela allí como perteneciente, por un lado, a la “objetividad del mundo de los objetos, de donde recibe su “contenido””⁹⁹⁰ y, por otro lado, se revela como “*formaliter*” idéntico al contenido. Como comentaba Heidegger, las formas del significado “se leen según las directrices del darse [*der Gegebenheit*] (*modus essendi*), el cual por su parte es sólo como un darse conocido (en *modus intelligendi*).”⁹⁹¹

Ahora bien, Heidegger en sus primeros cursos ve la región de la facticidad en un contexto plenamente fenomenológico. Es decir, rechaza en cuanto mera teorización la teoría de Lask sobre la sujeción de forma y material y elige quedarse en el pleno *hecho* de que el sentido se da. Este rechazo de la teorización se refleja también en la distinción estricta que él traza entre dos esferas lógicas distintas, la esfera teórica y la esfera de la facticidad. Aunque esta última no recibe desde el primer curso este nombre, está claro que se refiere al carácter particular de la vida normal, tal como ella es vivida, es decir, al carácter de aquello que Heidegger llamaba *Umwelterlebnis*.

Y si bien la esfera teórica está caracterizada por los axiomas y el conocimiento axiomático, la esfera de la facticidad se caracteriza por “lo significativo”, *das Bedeutsame*, por aquello que se nos da siempre e inmediatamente en nuestro vivir en el mundo circundante “sin ningún rodeo intelectual que pase por la captación de una cosa.”⁹⁹² Como destacaba Heidegger, “viviendo en un mundo circundante, me encuentro rodeado siempre

988 Lask, *Logik*, GS, Bd. II, S. 60. “ein Mittleres zwischen der reinen Geltungsartigkeit und dem außerhalb Liegenden.”

989 GA, Bd. 1, S. 290. “Dieses Beisammen von logischem Gehalt und sprachlicher Gestalt”

990 GA, Bd. 1, S. 320. “Die Bedeutung kann in gewissem Sinn als der. Objektivität der Gegenstandswelt zugehörig aufgefaßt werden; von dort her empfängt sie ihren „Inhalt”

991 *Ibid.* “Am Leitfaden der Gegebenheit (Modus essendi) also, die ihrerseits nur Gegebenheit ist als erkannte (im Modus intelligendi), werden die Bedeutungsformen (Modi significandi) abgelesen.”

992 GA, Bd. 56/57, S. 73 [p.88]

y por doquier de significados” – “*bedeutet es mir überall und immer*”.⁹⁹³ Esta plenitud del sentido, su *presencia* firme y constante es un *hecho*, remite a un *factum* innegable. A este elemento significativo que caracteriza este *factum* Heidegger le da el nombre del “algo en general”, *das Etwas überhaupt*, lo cual corresponde a “todo lo que puede ser vivido” [*jedes Erlebbare*].⁹⁹⁴ Así, vuelve aquí, en cierto sentido, el especial carácter formal que Heidegger había encontrado en los conceptos transcendentales de la escolástica. Ese “algo en general” nos hace recordar el *ens* medieval, los dos parecen tener una transcendentalidad semejante.

Aparte de esto, ese *factum* innegable, el *hecho de* que cada uno de nosotros, viviendo, se encuentra rodeado por significados, es *algo* que caracteriza aquello que Heidegger llamaba “vida fáctica” [*faktisches Leben*] y, en cierto sentido, es a partir de allí de donde, según él, tiene que comenzar la filosofía. Como mantenía, “la filosofía puede partir [*ausgehen*] de cualquier punto de la vida [*Leben*] y comenzar [*ansetzen*] ahí con el método de la comprensión del origen [*mit der Methode des Ursprung-Verstehens*].”⁹⁹⁵

Ya desde los primeros cursos de Heidegger, el *factum* de la plenitud del sentido en el contexto de la vida fáctica – el origen y punto de partida de la investigación filosófica – no se concibe como un “qué” que pertenece a la facticidad, como si fuera un ente. Más bien, ese *factum* remite a la necesidad de ser investigado acerca del “cómo” *ello* se da en cuanto *factum*. Es con este sentido que Heidegger hace referencia a un “proceso [*Prozeß*] de ganar y perder la vida una cierta familiaridad [*Vertrautheit*] consigo misma.” El punto clave aquí viene del hecho que la vida, viviéndose, tiene siempre una cierta comprensión de sí misma, es decir, de este mismo *hecho del* existir, del *factum* de su existir y, por tanto, del *factum* de ser rodeado por significados. Como decía Heidegger en el ejemplo de la cátedra del primer curso de 1919: “En el ver de la cátedra estoy plenamente presente con mi yo; [...] mi yo resuena en ese ver, es una vivencia exclusivamente mía, y así la veo.”⁹⁹⁶

993 GA, Bd. 56/57, S. 73 [p. 88]

994 GA, Bd. 56/57, S. 115 [p.139]. Dice Heidegger “Jedes Erlebbare überhaupt ist mögliches Etwas”.

995 GA, Bd. 58, S. 239 [p. 247]

996 GA, Bd. 56/57, S. 75 [p. 91]

De este modo, aquello que resuena en el ver de la cátedra no es sólo mi yo, o mejor dicho no es mi yo como un ente, sino más bien resuena el mismo *factum* de mi existir en un mundo significativo. Este *factum* se da en aquel “proceso” [*Prozeß*] de ganar y perder mi vida una cierta familiaridad consigo misma. Un proceso que, según Heidegger del 1919/20, tiene una cierta estructura rítmica, es decir, *temporal*. El “tenerme-a-mí-mismo”, decía él, “es algo que de un modo oscilante, por así decir, está ahí y desaparece de nuevo (“rítmo”).”⁹⁹⁷

Ahora bien, en el segundo capítulo hemos tratado de ver cómo precisamente ciertos conceptos fenomenológicos – sobre todo la idea fenomenológica de la correlación intencional – han ayudado a Heidegger a encontrar un modo de acceder a la facticidad del sentido en el contexto de la vida fáctica. En general, hay que tener en cuenta que todo el intento fenomenológico de Heidegger tiene que ver con la conexión del Dasein en cuanto sujeto fáctico con la cosa misma de la *realidad* fáctica. Punto clave en relación con esto fue, desde el principio, su intento de ir más allá del concepto fenomenológico de vivencias a través de su concepto del “comportarse” [*Sichverhalten*]. Y esto porque, según él, “el comportamiento [*Verhaltung*] intencional mismo, como tal, se comporta respecto de algo subsistente [*Vorhandene*].”⁹⁹⁸

Pero además, en un nivel metodológico el concepto de comportarse con su triple distinción de sentido referencial, sentido de ejecución y sentido de contenido da la posibilidad a Heidegger a introducir las indicaciones formales como conceptos filosóficos que pueden referirse a lo fáctico y concreto. Y si en general se destaca que el concepto de *Vollzugssinn* es aquello que tiene cierta prioridad frente a los otros dos, – porque diferencia y concretiza en *realidad* el sentido referencial,⁹⁹⁹ “gobernando” a la vez “la modalidad en que se presenta el contenido”¹⁰⁰⁰ – nosotros hemos intentado subrayar el

997 GA, Bd. 58, S. 258 [p. 265]

998 GA, Bd. 24, S. 89 [p.93]

999 Esto es algo que comenta Ramón Rodríguez en Rodríguez, R. (1997): *La transformación hermenéutica de la fenomenología – una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, p. 55-56

1000 Véase Crowell, S. G. (2001): *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning – Paths toward Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, p.126.

hecho de la triple copertenencia en el concepto del “sentido referencial”, tanto del sentido de ejecución, como del sentido de contenido. Según nuestro punto de vista, esa copertenencia parece ser el punto metodológico clave para dirigirse a la facticidad de la relación significativa entre el Dasein y la cosa misma. Dicho de otro modo, en esa copertenencia conceptual se refleja el *factum* de la copertenencia del Dasein con las cosas en el mundo.

Este mismo *factum* se refleja también en el concepto de la “perceptibilidad” [*Wahrgenommenheit*] del cual Heidegger dice que pertenece tanto al objeto, como al Dasein sin ser ni algo *objetivo* ni algo *subjetivo*. El concepto de perceptibilidad se localiza en ese “entre” que no es otra cosa que el *factum* del encuentro intencional. Es a partir de allí de donde cobran las cosas sus caracteres particulares y no por propiedades que poseen en su cosicidad-en-sí.

Ahora bien, Heidegger reinterpreta también el concepto fenomenológico de la evidencia, tratando de sobrepasar la teoría sobre los actos de plenitud. Para él, que tiende a mirar hacia la vida fáctica, lo único que se da intuitivamente en la evidencia es la cosa misma y no algún acto. Como comenta en el curso de verano de 1925, “en la percepción evidente no observo de modo expreso la verdad de la propia percepción, sino que vivo *en* la verdad.”¹⁰⁰¹ Por tanto, Heidegger hablaba de una intuición que respeta ese carácter inmediato de la vida y excluye “toda posición [*Setzung*] teórico-objetivante y trascendente”, la intuición comprensiva o hermenéutica.¹⁰⁰²

Además, aunque Heidegger adopta la consideración de fundamento que surge del principio de todos los principios de Husserl, no obstante, no critica sólo la noción de la intuición, sino también rechaza como objetivación el mismo hecho de considerar las cosas y el sentido que nos rodea como algo “dado” [*gegeben*]. El todo desacuerdo parece que empieza de la descripción que hace Husserl acerca de la “actitud natural” [*natürliche*

1001 GA, Bd. 20, S. 70 [p.76].

1002 GA, Bd. 56/57, S. 117 [p.141-2]. La frase original reza: “Das bemächtigende, sich selbst mitnehmende Erleben des Erlebens ist die verstehende, die *hermeneutische Intuition*, originäre phänomenologische Rück- und Vorgriffs-bildung, aus der jede theoretisch-objektivierende, ja transzendente *Setzung* herausfällt.”

Einstellung]. Porque, según Heidegger, tal descripción, dado que describe el mundo como una exterioridad espaciotemporal que está simplemente ahí, no es sino una mera posición teórica, una descripción naturalista. Con esta descripción la fenomenología pierde su sentido y esto porque no empieza su análisis por aquello que se da originariamente en la evidencia pura, sino por una descripción pura teórica. Tal cosa no esta en acuerdo con el principio de la “falta de supuestos”, ni con “el principio de todos los principios”.

Heidegger critica la actitud [*Einstellung*] teórica por ser en *realidad* una mera posición [*Setzung*] teórica que siempre pone o impone su manera de ver volviéndose *ciega* frente a este mismo hecho, cosa que la hace “autónoma [*eigenständig*] de acuerdo con su ejecución [*vollzugsmäßig*]”.¹⁰⁰³ Según él, en el análisis de la *Umwelterlebnis* se descubre por primera vez la estructura intencional que lleva consigo la vida misma, – algo que se refleja también en el concepto heideggeriano de *Verhalten* – y se menciona la ausencia de una mirada objetivante, es decir, de una mirada contempladora que ve las cosas como meros objetos, como los que simplemente están enfrente [*Gegen-stand*]. Esa estructura de la vida fáctica, lejos de ser algo sin importancia alguna, es punto de partida necesario para cualquier intento teorizante.

Es en este contexto que tiene lugar también la crítica de Heidegger frente a la reducción. Como comenta él, la reducción prescinde de la “conciencia real del hombre fácticamente existente” y, por tanto, con ella “se renuncia al suelo [*Boden*] único sobre el que se podría preguntar por el ser de lo intencional”.¹⁰⁰⁴ Este suelo no es otro que el suelo originario, es decir, la vida fáctica. Heidegger elige quedar en esa facticidad y tratar de investigarla, por tanto, desarrolla la idea de la filosofía como repetición de la interpretación de sí misma que lleva a cabo la vida mientras se vive. Esa repetición se conecta con la “ejecución” [*Vollzug*] de tal vivir y tiene lugar de modos cada vez más estrictos categóricamente, haciendo explícitos aquellos sentidos de la vida que se nos dan

1003 En Bd. 61, S. 159. Esas frases rezan: “»Vorausgesetzt« ist dabei, daß die Einstellung konkret einer echten Voraussetzung entwächst und ursprünglich aus ihr lebt (das ist die Weise, in der die Einstellung ihre Voraussetzung echt hat). Das echte Haben kann verlorengehen; die Einstellung wird vollzugsmäßig eigenständig.”

1004 En Bd. 20, S. 150 [p.141-2]

originariamente en la evidencia.

De este modo, se cierra, en cierto sentido, el abismo que deja abierto la mirada teórica, en el contexto de la cual nos volvemos hacia las vivencias y las aprehendemos “como pro-cesos [*als Vor-gänge*], como objetos que son re-presentados [*vorgestellt*] y determinados [*festgestellt*].”¹⁰⁰⁵ Heidegger, con el intento de investigar la facticidad particular de la vida fáctica a través de la repetición interpretativa, trata de sacar a luz ese elemento de “apropiación” [*Ereignis*] que tiene la vida mientras se vive¹⁰⁰⁶ y, también, sacar a luz el “residuo” [*ein Rest*] de esta apropiación que queda necesariamente en la misma vivencia interrogativa-teórica.¹⁰⁰⁷ Este movimiento parece ser una traslación del punto de mirada [*Standpunkt*], – y consiguientemente del punto de exposición y descripción fenomenológico – una especie de transición a partir de una región teórica a la región de la vida fáctica.

Dado que la hermenéutica apunta a la autointerpretación de la vida fáctica, cierra la distancia entre el investigador y lo investigado. Así, cobra importancia máxima la situación hermenéutica [*hermeneutische Situation*] dentro de la cual el investigador-fenomenólogo se sitúa. El fenomenólogo tiene que ser consciente de ella, tiene que ganar una “explícita apropiación [*Aneignung*]”¹⁰⁰⁸ de la situación, si no quiere caer en posiciones meramente teóricas.

En realidad, todo el intento de Heidegger es una reinterpretación del *a priori* de la correlación nóesis-nóema de Husserl, la cual intenta arrojar más luz al *hecho* de que ese *a priori* es un *a priori fáctico*. Se trata, pues, de un comienzo de la vida fáctica y del elemento de la facticidad del sentido que la vida siempre comprende mientras se vive. En este situarse significativo y fáctico, como se hace patente en el proyecto de *Ser y Tiempo*, adquieren un papel importante la dimensión temporal y la dimensión de la historia

1005 En GA, Bd. 56/57, S. 75 [p.90-91]

1006 En GA, Bd. 56/57, S. 75 [p.91]. Como comentaba Heidegger en el ejemplo de la cátedra, “mi yo resuena [*schwingt mit*] en ese ver, es una vivencia exclusivamente mía, y así la veo”.

1007 Esto es algo que Heidegger menciona en un paréntesis. En concreto dice acerca de la vivencia de apropiación [*Ereignis*]: “(un no-proceso, en la vivencia interrogativa un residuo de esta apropiación)”. En alemán: “(Nicht-Vorgang, im Frageerlebnis ein Rest von Ereignis)”. En GA, Bd. 56/57, S. 75 [p.91].

1008 En GA, Bd. 63, S. 82-83 [p.107]. “*Standpunktfreiheit* ist, wenn das Wort überhaupt etwas besagen soll, nichts anderes als ausdrückliche *Aneignung des Blickstandes*.”

[*Geschichte*].

Ahora bien, dado que la empresa hermenéutica implica una explícita apropiación categorial del sentido fáctico, el concepto fenomenológico de la intuición categorial ayuda a la revelación de esas estructuras categoriales de la facticidad, destacando a la vez que lo categorial se conecta y se fundamenta a lo sensible.

Así, por ejemplo en la simple frase “la silla es amarilla” sale a luz en el sentido de “ser” de la frase tanto un estado de cosas particular, como un estado-relación de verdad. En general, los elementos categoriales de las proposiciones encuentran su origen, según la fenomenología, en el propio cumplimiento del juicio, en el darse originario, es decir, en el mismo *hecho* del encuentro intencional. Esto tiene lugar en actos de varios niveles que se fundan sobre la base de actos simples de los objetos reales y constituyen una nueva objetualidad. Los actos categoriales tienen un modo particular del acceso a los objetos, alumbrándolos de nuevo “de tal manera que llegan a ser aprehendidos justamente en lo que son.” Este tipo de acceso al objeto se puede llamar, “de modo correlativo a los actos, *expresar* [*Ausdrücken*],”¹⁰⁰⁹ y es un expresar de aquello que se da, tal como ello se da. Podríamos decir que es un expresar del *factum* del ser-así.

En concreto, en los actos categoriales de síntesis se hace presente un elemento que no estaba expresamente como tal en la percepción simple de la cosa. Así, a la vez, a través de la articulación “realza en el fondo” [*hebt im Grunde*] la relación misma” entre las dos cosas; el ser-amarillo de la silla.¹⁰¹⁰ Si el amarillo es una propiedad real de la silla, el ser-amarillo que surge de la expresión correspondiente es de naturaleza ideal. La articulación de esa nueva objetualidad hace la cosa “expresamente visible en lo que ella justamente es”, y esto es importante para la mirada hacia la facticidad. La facticidad particular del *factum* significativo se alumbra.

Ahora bien, la fenomenología tiene como campo de interés la intencionalidad con sus estructuras. Pero, si la intuición categorial es el modo originario de aprehensión de

1009 En GA, Bd. 20, S. 84 [p.88].

1010 En GA, Bd. 20, S. 84-85 [p.88-89]

esas estructuras, es porque dichas estructuras tienen un carácter categorial común. Heidegger parece que encuentra en el concepto de ser aquel elemento categorial que remite a lo común entre los dos lados de la relación intencional. Por eso menciona que la fenomenología tiene que preguntar sobre “qué es lo que se encuentra” en lo “dado” [*das Vorgegebene*] “que constituya su ser.”¹⁰¹¹

Además, la mira con vistas a la cual hay que observar las estructuras de la intencionalidad es el apriori. Es decir, tenemos que mirar a la correlación intencional como dada apriori y, así, sacar a luz el carácter de anterioridad que muestra el sentido fáctico en su facticidad particular. Para la fenomenología, el apriori se relaciona siempre con las cosas y tiene un carácter universal, es decir, muestra una cierta indiferencia frente a la subjetividad, y, por eso, “se hace en sí mismo patente en una intuición simple [*in einer schlichten Anschauung*].”¹⁰¹² Por eso, Heidegger considera como necesaria para la fenomenología la doble investigación sobre el ser tanto del Dasein, como de lo ente.

Y esto es lo que trata de hacer en *Ser y Tiempo*. Allí desarrolla una ontología, “en un sentido formalmente amplio” del término, que pregunta por el sentido de ser en general, pero que a la vez trata determinadas preguntas que tienen que ver con las cosas mismas. Tal ontología tiene como comienzo el *factum* de las relaciones significativas, el *factum* de la comprensión de ser y, por tanto, es fenomenológica en su método. Así, la fenomenología como método mira a los fenómenos comunes respecto al elemento categorial que está atemáticamente en ellos, es decir, los mira respecto a su ser.

Además, el método fenomenológico es un λέγειν τὰ φαινόμενα, que a través de la función apofántica, es decir, mostrativa, del λόγος deja que se vea desde sí mismo [*von ihm selbst*] aquello que se muestra. El hecho de que la fenomenología es una ciencia “de” [*von*] los fenómenos no remite tanto a su “qué” como objetos, sino al “cómo” de su darse. Por tanto, Heidegger mantiene que aquello que necesita mostración explícita en relación

1011 En GA, Bd. 20, S. 106 [p. 105-106]. Toda esta frase es así en el texto original: “In beiden Richtungen hinsichtlich der *intentio* und des *intentum* wird nun nach dem gefragt, was das Vorgegebene, die Verhaltung oder das Seiende bezüglich seines Seins strukturmäßig ist, d.h. was in ihm als Strukturbestand schon vorliegt, was an ihm vorfindlich ist als das, was sein Sein ausmacht.”

1012 En GA, Bd. 20, S. 101-102 [p. 102]

con los fenómenos no es sino el *ser* del ente, aquello que “permanece *oculto* [*verborgen*] o recae de nuevo en el *encubrimiento* [*Verdeckung*], o sólo se muestra “*disimulado*” [*verstellt*]. Por eso, “*la ontología sólo es posible como fenomenología.*”¹⁰¹³

Pero mirar a los fenómenos no tanto acerca de su “qué”, sino acerca del “cómo” de su darse, significa mirarlos como *hechos* dados, mirarlos como *facta*. En el ser del ente se dan tres elementos, el “que-es” [*Daß-sein*], el “cómo-es” [*Wie-sein*] y el “qué-es” [*Was-sein*]. Si quedamos en el “que-es” del fenómeno, se nos dan solos su “cómo-es” y su “qué-es”. Es con este sentido que caracterizamos más arriba en el texto la ontología como una hermenéutica de la facticidad, es decir, una hermenéutica que se refiere a la facticidad particular del *factum* significativo.

En este contexto, hemos tratado de sacar, mirando a los primeros pasos del pensamiento heideggeriano, un concepto más amplio de facticidad. Se trata de un concepto de segundo nivel, que se refiere al “*factum*”, del mismo modo que la “cualidad” se refiere al “*quāle*” (ποιότητα – ποιόν) y la “cantidad” al “*quantum*” (ποσότητα – ποσόν). Dado que este carácter del término “facticidad” no se reconoce siempre, o se escapa, se utiliza la palabra, por Heidegger también en *Ser y Tiempo*, con una cierta ambigüedad. A veces aparece como sinónimo del nivel óntico-fáctico, o del Dasein fáctico, y a veces teniendo ese carácter de segundo nivel que la convierte en término ontológico.

Nosotros con la ayuda de una tal consideración del término “facticidad” hemos tratado de hacer una lectura de *Ser y Tiempo* intentando reconstruir su esquema como transcendentalismo de la facticidad. Aunque la vista común en la bibliografía es entender el transcendentalismo de la facticidad de *Ser y Tiempo* como una especie de transcendentalismo del Dasein fáctico, – en contraposición al sujeto transcendental kantiano o la conciencia transcendental de Husserl – nosotros hemos intentado rastrear en el tratado huellas de aquel concepto particular de la facticidad. En ese sentido, transcendentalismo de la facticidad significa aquí transcendentalismo de la especial facticidad del *factum*, es decir, transcendentalismo que trata de sacar a luz el carácter de

1013 En SZ, S. 35 [p. 58]

nuestra relación especial con el *factum*. Pero ¿a qué se refiere este *factum*?

El *factum* es el encuentro de la forma con lo material en el significado de una cosa, ese encuentro que forma el sentido, tal como lo describía Lask. El *factum* es aquel “algo” [*Etwas*] que está siempre “enfrente de nosotros, un objeto [*Gegenstand*]”,¹⁰¹⁴ pero sin ser ni este “algo”, ni el objeto, sino el *hecho de que* “algo” está ahí junto con nosotros. El *factum* es el “algo en general”, *das Etwas überhaupt*, lo cual corresponde a “todo lo que puede ser vivido” [*jedes Erlebbare*],¹⁰¹⁵ sin ser ni este mismo “algo”, ni este mismo “todo”, sino el *hecho de que* hay algo que puede ser vivido. El *factum* es el “ser en general” [*Sein überhaupt*] en el sentido del *hecho de que* “hay ser” [*Es gibt Sein*]. El *factum* es el límite que el mismo Heidegger ha elegido no ir detrás de ello para buscar una “causa” [*Ursache*], sino tratar de describirlo a partir de la región que circunscribe tal límite, es decir, la región de la facticidad de este *factum*. La línea de fundamentación de *Ser y Tiempo*, comienza a partir de este límite, es decir, a partir del *factum* de la *Seinsverständnis*, del *hecho de que* siempre comprendemos el ser de nuestro existir, el ser de las cosas y del mundo y, también, como mantiene Heidegger en *Ser y Tiempo*, el ser en general.

De este modo, en el tercer capítulo hemos tratado de examinar cómo se puede relacionar un transcendentalismo de la facticidad de este tipo con el esquema que se plantea en *Ser y Tiempo* y la estructura del tratado. La cuestión de ser se abre en *Ser y Tiempo* a partir de un *factum*, del *factum* innegable de la *Seinsverständnis*, del *hecho de que* siempre comprendemos el ser mientras existimos. Este *factum* tiene por detrás, o mejor dicho es lo mismo con el *factum* del que “hay ser” [*es gibt Sein*].¹⁰¹⁶ Tal *factum* pertenece de algún modo a nuestro “constitución esencial”, es decir, *forma* el *allí* por donde siempre ya “comenzamos” [*Anfang*].

Así, el esquema que se traza con los intentos de ex-hibir ese *factum* en su riqueza es necesariamente un esquema circular. Y esto porque cada intento empieza de ahí, tiene

1014 GA, Bd. 1, S. 214. “steht uns ein Etwas gegenüber, ein Gegenstand.”

1015 GA, Bd. 56/57, S. 115 [p.139]. Dice Heidegger “Jedes Erlebbare überhaupt ist mögliches Etwas”.

1016 En SZ, S. 7 [p. 30]. Heidegger dice en el principio de *Ser y Tiempo*: “El ser se encuentra en el hecho de que algo es [*im Daß-*] y en su ser-así [*Sosein*], en la realidad [*Realität*], en el estar-ahí [*Vorhandenheit*], en la consistencia [*Bestand*], en la validez [*Geltung*], en el existir [*Dasein*], en el “hay” [*im “es gibt”*].”

ese “comienzo”, y regresa ahí, formando además una temporalidad particular. No hay aquí un esquema lineal consecutivo. Y esto porque la pregunta por el sentido de ser “no tiene nada que ver con la postulación de un principio indemostrado [*unbewiesener Grundsatz*] del que se derivaría deductivamente una serie de proposiciones [*eine Satzfolge*].”¹⁰¹⁷ Por el contrario, tal pregunta tiene que ver con el *factum* de la *Seinsverständnis*, o, por decirlo de otro modo, con el *factum* de que siempre “hay ser”, “*es gibt Sein*”. Heidegger afirma que “la pregunta por el ser no es otra cosa que la radicalización [...] de la comprensión preontológica del ser [*vorontologische Seinsverständnis*]”, es decir, una radicalización del mismo *hecho de que* siempre comprendemos el ser.¹⁰¹⁸

Pero ¿cómo se concibe el ser en *Ser y Tiempo*? El ser es “siempre el ser del ente”, dice Heidegger, “no es un género [*Gattung*] del ente, pero concierne [*betrifft*] a todo ente.” El ser tiene una “universalidad” peculiar y no la del género. Tiene una universalidad que debe, según Heidegger, “buscarse más arriba [*höher*]”. “Más arriba” significa aquí “más allá de todo ente [*über jedes Seiende*]”, y también más allá de “toda posible determinación óntica [*seiende Bestimmtheit*] de un ente”. “*Ser es lo transcendens por excelencia*”, dice Heidegger, “*das transcendens schlechthin*”.¹⁰¹⁹

Nosotros elegimos interpretar esa transcendentalidad del ser con la ayuda del carácter de lo transcendental de la escolástica con lo cual Heidegger se ocupó en la *Habilitationschrift*. Heidegger en ningún punto de *Ser y Tiempo* hace una referencia expresa a esto, salvo el uso de frases de latín cuando se refiere al ser como lo *transcendens* y la verdad fenomenológica como *veritas transcendentalis*.¹⁰²⁰ Así, hemos comentado que el concepto del “ser en general” [*Sein überhaupt*] parece mucho, en cierto sentido, a aquel “*Etwas*” que encontramos siempre “enfrente de nosotros” y lo cual la

1017 En SZ, S. 8 [p. 31]

1018 En SZ, S. 15 [p. 37]

1019 En SZ, S. 38 [p. 60-61]. La palabra “*transcendens*” es participio de presente del verbo latín “*transcendo*”. En español la palabra será traducida como “trascendente”, con el sentido de *aquello* que trasciende.

1020 En SZ, S. 38 [p. 61]

escolástica llamó *ens*.¹⁰²¹ Ello, a su vez, en el primer curso de Heidegger en 1919 tuvo la forma del “algo en general”, *das Etwas überhaupt*, de un elemento significativo que corresponde a “todo lo que puede ser vivido” [*jedes Erlebbare*].¹⁰²² Pero lo común en estos casos no es ni este mismo “algo”, ni este mismo “todo”, sino el *hecho de que* hay algo que puede ser vivido, el *hecho de que* hay “algo en general”, el *hecho de que* “hay ser” [*Es gibt Sein*].

Así, nosotros no hemos podido entender de otra manera la transcendentalidad de ser de la que se habla en *Ser y Tiempo*, si no con la ayuda de la transcendentalidad particular del *factum* de que “hay ser”. El concepto del “ser en general” [*Sein überhaupt*], según nuestro punto de vista, tiene que ver con este *factum*.

De este modo, hemos podido entender además la referencia que hace Heidegger a la universalidad del ser en relación con su transcendentalidad, conectándola con la “excepcional” [*ausgezeichnet*] “transcendencia [*Transzendenz*] del ser del Dasein”. Dado que la transcendencia del Dasein es excepcional porque tiene “la posibilidad y la necesidad de la más radical *individuación*”,¹⁰²³ parece que la transcendentalidad del ser y su universalidad, de algún modo encuentran su individuación en *cada* Dasein [*jeweilig*] a través de la transcendencia de éste.¹⁰²⁴ Podríamos decir que esto pasa porque cada Dasein fáctico tiene una comprensión particular del *hecho de* su existir (–ser), del *factum* de que “hay ser”. La comprensión de un tal *factum* tiene que ser primariamente una comprensión de su “que”, de su “*daß*”, es decir, del “que-es” [*Daß-sein*]. La comprensión del “cómo-es”

1021 GA, Bd. 1, S. 214. Dice Heidegger en la *Habilitationsschrift*: “Jedes Gegenstandsgebiet ist ein Gegenstandsgebiet. Selbst wenn wir noch gar nichts Näheres über die Wirklichkeitsbereiche, die in Frage stehen, wissen, schon indem wir von ihnen als in jeder Hinsicht problematischen sprechen, steht uns ein Etwas gegenüber, ein Gegenstand. Alles und jedes ist ein Gegenstand. *Primum objectum est ens ut commune omnibus*.”

1022 GA, Bd. 56/57, S. 115 [p.139]. Dice Heidegger “Jedes Erlebbare überhaupt ist mögliches Etwas”. Ya hemos remitido a los comentarios de Kisiel acerca de la diferencia entre el “*ens*” y el “*Etwas*”, en Kisiel, T. (1995): *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Los Angeles, p.223-4. Sin embargo, estos conceptos se acercan mucho entre ellos y con el concepto del ser en general si los pensamos formalmente acerca de su “que” [*Daß*], es decir, si los pensamos en relación con el *factum* que expresan.

1023 En SZ, S. 38 [p. 61]. La frase original aquí reza: “Die Transzendenz des Seins des Daseins ist eine ausgezeichnete, sofern in ihr die Möglichkeit und Notwendigkeit der radikalsten *Individuation* liegt.”

1024 En relación con esto hay una frase de Heidegger un poco más abajo en el texto que dice: “La pregunta por el sentido del ser es la más universal y la más vacía; pero también implica la posibilidad de la más radical individuación [*Vereinzelung*] en el Dasein singular [*auf das jeweilige Dasein*].” En SZ, S. 39 [p. 62]. No es por casualidad el hecho de que Heidegger aquí en un comentario marginal dice: “Propiamente: realización de la instancia en el Ahí”. En alemán: “eigentlich: Vollzug der Inständigkeit im Da”.

[*Wie-sein*] y “qué-es” [*Was-sein*] recibe en cada caso una forma particular.

Hemos intentado, pues, rastrear en nuestra lectura de *Ser y Tiempo* un cierto tipo de *transcendentalismo*, un transcendentalismo de la facticidad, el cual, a través de su relación particular con el *factum*, puede ser compatible con una interpretación filosófica que reconoce la facticidad misma como el “asunto esencial” [*Hauptsache*] en la filosofía.¹⁰²⁵ Por tanto, hemos intentado mostrar a través de esa lectura que en el planteamiento de *Ser y Tiempo* el tratamiento conceptual de ser como “que-es” [*Daß-sein*] tiene una cierta prioridad frente al “cómo-es” [*Wie-sein*] y “qué-es” [*Was-sein*]. Y esto se ve tanto en la jerarquía de los varios modos de la comprensión de ser, como en el modo como se plantea la problemática del tiempo.

Pero aparte de esto, nuestra lectura trató de seguir los pasos básicos de la línea de fundamentación (–mostración) de *Ser y Tiempo*, empezando por el comienzo, es decir, por el mismo *factum* de que “hay ser” y comprensión de ser, y mirando hacia la relación que mantiene cada concepto que se expone con tal *factum*. Allí el término de la “existencia” [*Existenz*] se reveló como un término de cierta reflexividad, en el sentido de que ello no remite simplemente al Dasein que existe, sino al Dasein que, existiendo, se relaciona con el *hecho de* su existir. Hay, pues, ya desde el principio en el “concepto formal de existencia” una formalidad del término que tiene el carácter de una autorelación radical con el *factum* del existir. Con las frases de Heidegger: “El Dasein es un ente que en su ser se comporta comprensivamente respecto de este ser. Con ello queda indicado el concepto formal de existencia. El Dasein existe.”¹⁰²⁶

De este modo, todo el planteamiento del *Ser y Tiempo* se desenrolla – dado que está expuesto por un Dasein que existe, es decir, por Heidegger – a partir de esta relación comprensiva del Dasein con el *factum* de su existir, el *factum* de que “hay ser” y comprensión de ser. El primer fenómeno que se da mirando a este *factum* es el “estar-en”. Es el hecho de que el Dasein encuentra su existir siempre en un mundo. Después del

1025 En GA, Bd. 61, S. 99. Véase más arriba en el segundo capítulo la nota No. 500.

1026 En SZ, S. 53 [p. 79]

estar-en se da el “estar en medio” del mundo [*das “Sein bei” der Welt*], lo cual está fundado en el primero.

El segundo concepto que muestra reflexividad intensa y remite a una relación radical con el ser del sí-mismo es el concepto de *Jemeinigkeit*, el “ser-cada-vez-mío”. Este carácter tampoco es una idea que surge así voluntariamente, sino que tiene que ver con el *hecho de que* el Dasein, siendo, “se las ha [*verhält sich*] este mismo con su ser”.¹⁰²⁷ Dicho de otro modo, “el ser que le va a este ente en su ser es cada vez el mío [*ist je meines*].”¹⁰²⁸

Lo interesante aquí es que los conceptos de la existencia y del “ser-cada-vez-mío” forman un nivel que Heidegger llama “sentido formal de la constitución existencial del Dasein”. Este nivel deja abierto el cómo apropia el Dasein la posibilidad de su ser, es decir, con “propiedad” [*Eigentlichkeit*] o con “impropiedad” [*Uneigentlichkeit*]. Así se distinguen los dos niveles que Heidegger en *Ser y Tiempo* nombra nivel “existencial” [*existenzial*] y nivel “existentino” [*existenzielle*]. Esta “indiferencia modal”¹⁰²⁹, da la posibilidad a Heidegger de empezar su análisis por aquello que llama la “indiferencia de la cotidianidad” [*Indifferenz der Alltäglichkeit*], es decir, le da la posibilidad de elegir un campo donde el Dasein está en su “indiferente immediatez y regularidad [*indifferente Zunächst und Zumeist*]”.

Ahora bien, hemos seguido, además, la descripción de Heidegger en relación con el llamado ente intramundano y el concepto del mundo, tratando de mostrar que sus conclusiones salen a través de una mirada que considera los fenómenos como *facta*, es decir, como hechos significativos ya establecidos. De allí salió también una especie de reducción particular la cual se relaciona en primera fase con una *fisura* en el curso de los hechos de la normalidad. A través de esta *fisura* sale a luz el mundo como algo que ya estaba en el Ahí, él “resplandece” como *factum*. Esto nos ayuda hablar de una reducción

1027 En SZ, S. 42 [p. 67]

1028 En SZ, S. 42 [p. 68]. Aquí hemos alterado la traducción de la edición española. La frase original es: “Das Sein, *darum* es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist je meines.”

1029 En SZ, S. 53 [p. 79]. Dice Heidegger: “El Dasein existe. El Dasein es, además, el ente que soy cada vez yo mismo. Al Dasein existente le pertenece el ser-cada-vez-mío como condición de posibilidad de la propiedad e impropiedad. El Dasein existe siempre en uno de estos modos o en la indiferencia modal de ellos.”

particular que parece a una re-conducción de la mirada hacia el simple “*hecho que*” de nuestra práctica, donde el hecho se *re-conoce* como *hecho*, es decir, acerca de su “que” [*Daß*]. Si quedamos en este “que”, el carácter particular de los fenómenos, su “cómo” y su “qué”, se da. Es a partir de este *re-conocimiento* de un *hecho* como tal, de este *er-kennen* o ἀνα-γνωρίζειν, que surge la posibilidad transcendental de la facticidad a partir de la facticidad.

Tal visión hacia los fenómenos remite a la consideración del apriori como apriori perfecto. Ello, lejos de ser algo místico, tiene que ver simplemente con una prioridad de sentido que encuentra la mirada fenomenológica siempre y cada vez que mira a los fenómenos dentro del campo de la facticidad. Esa aprioridad particular que remite a algo que ya cada vez y siempre ha pasado, en *realidad*, caracteriza el *factum* de que “*hay ser*” y comprensión de ser, o mejor dicho, el *hecho de que* siempre venimos en un cierto horizonte de sentido, de que encontramos ciertos significados ya establecidos.

En este contexto, hemos tratado, también, de enseñar por qué Heidegger piensa que la interpretación ontológica de Descartes, proporciona “un punto de apoyo negativo” para su consideración ontológica. Hemos mantenido que las dos interpretaciones tienen una relación inversa acerca de su línea de fundamentación que tiene que ver con el carácter diferente de sus puntos de partida correspondientes. Aunque ambas empiezan de un *factum*, no obstante, interpretan a este *factum* de un modo diferente. Si bien Heidegger empieza del *hecho* de la relación significativa entre el Dasein, las cosas y el mundo, Descartes empieza por una distinción radical entre la *res cogitans* y la *res extensa*.

En el final del tercer capítulo vimos que la descripción heideggeriana del concepto de la espacialidad en el contexto de su ontológica comprueba, en *realidad*, una tal inversión. Según Heidegger, el espacio aparece sobre la base del mundo y su mundaneidad, y esto porque el *factum* del estar-en-el-mundo ya de algún modo ha ofrecido siempre un espacio descubierto. Así, la interpretación cartesiana de un espacio puro geométrico se revela como una interpretación que viene después y por encima de una previa comprensión no temática del espacio ya descubierto.

Ahora bien, en la primera parte del cuarto capítulo hemos intentado seguir a Heidegger en su descripción de las estructuras de la aperturidad del Dasein, es decir, las estructuras de la relación del Dasein con el *factum* de que “hay ser” y comprensión de ser. Heidegger destaca cuatro elementos de tal relación, la disposición afectiva, la comprensión, la interpretación y el discurso.

Vimos que a la disposición afectiva le pertenece una comprensión particular de la condición de arrojado del Dasein y del “que” [*Daß*] del *factum*. También, destacamos que el carácter del proyectar de la “comprensión” [*Verstehen*], tal como lo expone Heidegger, se conecta, en *realidad*, estrechamente con el mismo *factum* de que “hay ser” y comprensión de ser, en el sentido de que cada comprensión tiene lugar en *algo* que ya ha sucedido y, por tanto, proyecta ciertas posibilidades que encuentra. Por tanto, hemos distinguido entre la *Seinsverständnis* y la comprensión proyectiva, manteniendo a la vez que la comprensión particular de la disposición afectiva, en cierto sentido, media entre los dos. Como dice Heidegger, las proyecciones de la comprensión están entregadas “al *factum* de la condición de arrojado en el Ahí”.¹⁰³⁰ Por tanto, las proyecciones se hacen necesariamente sobre la base de la comprensión del “que es” [*Daß es ist*] del Dasein, la comprensión del mero “que” [*das Daß*].

A partir de este *factum* y la estructura de la comprensión proyectiva se forma un círculo. Un círculo que la interpretación, en cuanto articulación y a la vez apropiación de lo comprendido, tiene que asumir. Este círculo toma la forma de una pre-estructura concreta, un horizonte de sentido, donde toda interpretación se mueve. Aquí sale a luz y se hace patente aquella circularidad particular que pertenece al *factum* y a su facticidad. Tal circularidad no es un rasgo de un tipo de conocimiento, sino un elemento ontológico profundo. En este contexto, el sentido [*Sinn*] no surge simplemente de los enunciados, sino que “es lo articulado [*Gegliederte*] en la interpretación y lo bosquejado [*Vorgezeichnete*] como articulable en el comprender.”¹⁰³¹ El λόγος se revela también en su

1030 En SZ, S. 148 [p. 171]

1031 En SZ, S. 154 [p. 177]

“unidad” particular de su *flujo* como un mostrar que deja que se *vea*, el “que” [*das Daß*] de nuestro existir, el *factum* de que “*hay ser*” [*es gibt sein*]. Y esto incluso cuando encubre o disfraza este *factum*. También, el Dasein, como estar-en-el-mundo, se puede considerar como “estar-en que discurre” [*als redendes In-Sein*], el cual, en cierto sentido, “ya se ha expresado” [*sich ausgesprochen hat*]. El discurso es “constitutivo del ser del Ahí [*Da*]”. El Dasein mientras existe expresa ese “estar fuera”, expresa este *factum*.

Además, describiendo los aspectos de ser cotidiano del Ahí, es decir, la ambigüedad, la curiosidad y la habladuría, hemos destacado que no corresponden tanto a modos despectivos de las estructuras de la aperturidad, sino que reflejan más bien el hecho de que cerramos frente al *factum* significativo del Ahí. Y no es que cerramos frente al sentido, sino frente al *hecho de que* ese sentido se nos da. Por eso pasa que en la cotidianidad vemos las cosas por mera curiosidad, o hablamos por hablar. Se trata en *realidad* de un olvido del *factum*.

Este olvido se hace más claro en el concepto de la caída. Según Heidegger, la caída no es un concepto del nivel óntico; es un concepto ontológico. Parece que él traza aquí una metáfora teológica para hablar de la relación con el *factum* y revelar el juego peculiar entre el *factum* y la facticidad. Y esto porque el concepto de la caída revela el *hecho de que* siempre estamos caídos en el mundo fáctico, siempre estamos lanzados en nuestra condición de arrojado. Hay aquí un carácter temporal particular. La facticidad de nuestro existir no remite a un *factum* acabado. Existimos siempre como arrojados, nuestro lanzamiento acontece constantemente, una y otra vez de nuevo. Así se revela también que la propiedad y la impropiidad de nuestro existir tienen que ver con el cómo nosotros asumimos estos *hechos*, cómo nos relacionamos con el sí mismo. Se traza, pues, una distinción entre los dos niveles. La problemática ontológica, aquella que trata de describir nuestra relación con el *factum*, es anterior a cualquier modo de cumplimiento fáctico de esa relación. Es decir, es anterior de nuestro vivir propio o impropio.

Sin embargo, esta distinción es una distinción metodológica que viene a satisfacer

la necesidad de la ontología. En *realidad*, el Dasein siempre existe fácticamente, y esto significa que hay que haber una unidad ontológica entre la existencialidad, es decir, el *hecho de que* el Dasein existe, y su facticidad, el carácter particular y finito de ese *hecho*. Así, Heidegger busca también la unidad de los dos niveles. A través de la experiencia particular de la angustia, sale a luz la relación del Dasein con el sí mismo fáctico y con el poder-ser y, así, se revela el “cuidado” [*die Sorge*] como aquella estructura unitaria que une la existencialidad y la facticidad.

Pero, la unidad originaria que hace posible y funda la estructura del cuidado, – y, por tanto, el ser del Dasein – es la temporalidad.¹⁰³² Según nuestra interpretación, la temporalidad describe nuestra relación ontológico-temporal con el *factum* de nuestro existir y, por tanto, sus tres dimensiones reflejan el sentido ontológico de nuestro relacionarse temporal con los hechos ónticos de nuestro nacimiento (–condición de arrojado), nuestra muerte (–ser hacia el fin) y nuestro presente (–momento [*Augenblick*], estar-aquí). Y si se distingue entre una temporalidad originaria y propia, y una temporalidad impropia que tiene que ver con los conceptos comunes de “futuro”, “pasado”, y “presente”, es porque la temporalidad impropia se conecta con una comprensión impropia del tiempo que se olvida del *factum* del existir y pasa por alto su sentido ontológico.

Más que eso, dado que en la aperturidad del Ahí está coabierto también el mundo, Heidegger trata de exponer el sentido temporal-existencial del mundo y su significatividad. Así, desarrolla un esquema de los horizontes que corresponden a las dimensiones del éxtasis de la temporalidad miradas en relación con su “hacia que” [*das Wohin*]. Conecta además el mundo como significatividad y como conjunto de respectividad con la temporización de la temporalidad, afirmando lo siguiente: “en la medida en que el Dasein se temporiza es [*ist*] también un mundo.”¹⁰³³

Aunque esta afirmación puede dirigir a interpretaciones de un idealismo particular

1032 En SZ, S. 327 [p. 345]. “*Die ursprüngliche Einheit der Sorgestruktur liegt in der Zeitlichkeit.*”

1033 En SZ, S. 365 [p. 381]

heideggeriano, nosotros hemos tratado de mostrar que ni la temporalidad y los éxtasis que pertenecen a ella, ni los horizontes se deben a una actuación del Dasein, y tampoco están en su disposición. Más bien, ellos tienen que ver con una descripción existencial-temporal de nuestra relación temporal con el *factum* del existir en el mundo y del que “*hay ser*”.

Así, hemos intentado destacar algo que parece provocativo, es decir, que el mundo está abierto y la temporalidad está fuera-de-sí hacia los horizontes, *antes de* que la temporización del Dasein y del mundo se temporeice. Y es *con* la temporización y “la existencia fáctica del Dasein” que comparece “el ente intramundano.” Pero el *hecho de que* este ente esté descubierto en el Ahí no depende del Dasein.¹⁰³⁴ No es sólo que no se dependa del Dasein la mera existencia “real” del ente, sino también el “*que*” [*das Daß*], es decir, el *hecho de* su estar-descubierto de este ente, el *hecho de* su descubrimiento mismo y, por tanto, el *factum* de la *Seinsverständnis*. Si depende algo del Dasein, es “sólo” [*nur*] aquello, “*lo que* [*was*] el Dasein descubre y abre cada vez [*je*]”, y también “la dirección [*welcher Richtung*], amplitud [*wie weit*] y modo [*wie*]” de ese descubrimiento y apertura.

Así, hemos mantenido en un punto central de nuestra interpretación de *Ser y Tiempo* que Heidegger en su análisis y su intento de fundamentación distingue entre dos momentos. Por un lado, en un primer momento, está el *factum* y el estar-abierto, el simple “que” [*Daß*], los éxtasis de la temporalidad y los horizontes. Por otro lado, en un segundo momento, está la temporización del mundo y de la temporalidad del Dasein, el “cómo” [*Wie*] y el “qué” [*Was*] del abrir [*Erschließen*] por parte de Dasein. Citemos aquí las frases exactas de Heidegger: “Que [*Daß*] semejante ente quede descubierto con el propio Ahí de la existencia no depende del arbitrio del Dasein. De su libertad depende, aunque dentro de los límites de su condición de arrojado, tan sólo *lo que* [*was*] el Dasein descubre y abre cada vez, y la dirección [*welcher Richtung*], amplitud [*wie weit*] y modo [*wie*] de ese descubrimiento y apertura.”¹⁰³⁵

1034 En SZ, S. 366 [p. 381]. Heidegger lo confirma en la siguiente frase: “Que [*Daß*] semejante ente quede descubierto con el propio Ahí de la existencia no depende del arbitrio del Dasein”.

1035 *Ibid.* En el texto original: “Daß dergleichen Seiendes mit dem eigenen Da der Existenz entdeckt ist, steht

Aparte de esto, si la temporalidad se revela como el fundamento originario del ser de Dasein, y refleja nuestro relacionarse ontológico-temporal con el *factum*, hemos mantenido que es a partir de la descripción de esta relación que el tiempo iba a surgir como horizonte posible de la comprensión del ser en general. Aunque esta tarea quedó incompleta, esto no fue porque Heidegger no nos ha proporcionado la “*explicación originaria del tiempo*” la cual se iba a presentar “*como horizonte de la comprensión del ser*”, sino porque ese “análisis temporal-existencial del Dasein” exigía, por su parte, “una nueva repetición en el marco de la discusión a fondo del concepto de ser”¹⁰³⁶ donde se iba a tener lugar “el desentrañamiento [*die Herausarbeitung*] de la Temporalidad del ser [*Temporalität des Seins*]”.¹⁰³⁷

Esto nos ayudó llegar a la conclusión que en la comprensión del ser en general, en el contexto de la cual se iba a revelar el sentido [*Sinn*] del ser en general,¹⁰³⁸ el “que” [*Daß*] del *factum* cobra una cierta prioridad. Para decirlo de otro modo, hemos llegado a la conclusión que en *realidad* el objetivo final de *Ser y Tiempo* era la descripción existencial-temporal de nuestra relación temporal con el “que” [*Daß*] del *factum*, con el pleno *factum* de nuestro existir, el *factum* de que “hay ser”. Una relación que no es algo que está en la disposición del Dasein, sino que existe junto con su existir.

Ahora bien, en el final de *Ser y Tiempo* se describe por Heidegger el concepto de la “historia” [*Geschichte*], conectado con el “acontecer” [*Geschehen*] del Dasein que tiene lugar “entre” nacimiento y muerte, y se caracteriza, tal como el cuidado, como ser del Dasein. Pero esto significa que la temporalidad del Dasein, que es el fundamento de su

nicht im Belieben des Daseins. Nur *was* es jeweils, in *welcher* Richtung, *wie weit* und *wie* es entdeckt und erschließt, ist Sache seiner Freiheit, wenngleich immer in den Grenzen seiner Geworfenheit.”

1036 En SZ, S. 333 [p. 350]. Aquellas frases en el original rezan: “Solange diese [die Idee von Sein überhaupt] nicht gewonen ist, bleibt auch die wiederholende zeitliche Analyse des Daseins unvollständig und mit Unklarheiten behaftet – um von den sachlichen Schwierigkeiten nicht weitläufig zu reden. Die existenzial-zeitliche Analyse des Daseins verlangt ihrerseits eine erneute Wiederholung im Rahmen der grundsätzlichen Diskussion des Seinsbegriffes.”

1037 En SZ, S. 19 [p. 43]

1038 Dice Heidegger en el final de *Ser y Tiempo*: “Todos los esfuerzos de la analítica existencial están orientados a una sola meta: encontrar una posibilidad de respuesta para la pregunta por el *sentido del ser* en general. La elaboración de esta *pregunta* demanda un acotamiento *del* fenómeno en el que se vuelve accesible eso que llamamos el ser, es decir, del fenómeno de la *comprensión del ser*.” En SZ, S. 372 [p. 389]

ser, se revela también como fundamento de la historia del Dasein y de su “historicidad”.¹⁰³⁹ Como comentaba Heidegger, el Dasein no es “temporal” [“*zeitlich*”] porque “esté dentro de la historia” [“*in der Geschichte steht*”], sino que “por el contrario, sólo existe y puede existir históricamente [*geschichtlich*] porque es temporal [*zeitlich*] en el fondo [*im Grunde*] de su ser.”¹⁰⁴⁰

Pero, esto es un punto importante. Si la temporalidad es fundamento de la historia, esto significa que aquella, en cierto sentido, sale fuera de la historia, la sobrepasa. Y si esto es así, la temporalidad se convierte en algo a-histórico, en una relación temporal fija del Dasein con el *factum* acerca de su “que” [*Daß*], la cual Heidegger en *Ser y Tiempo* parece considerar como algo descriptible.

En el final de nuestro planteamiento, para tratar de tocar las consecuencias de una tal interpretación, hemos seguido a Charles Guignon en algunas cuestiones interesantes que plantea acerca de *Ser y Tiempo*. Allí hemos mantenido que si Heidegger desarrolla en el tratado una especie de “historicismo transcendental”, como dice Guignon, esto no se hace sobre la base de una “totalidad mayor” que se refiere a “posibilidades esenciales que se extienden por debajo del flujo de la historia” y las cuales son “la base para nuestra comprensión de ser”.¹⁰⁴¹ Más bien, si hay algo que se extiende por debajo del flujo de la historia no puede ser otra cosa que el *factum* del existir, el *factum* del que “*hay ser*” y comprensión de ser, y nosotros estamos siempre en una relación con ello. Por tanto, si hay un historicismo transcendental en *Ser y Tiempo* de Heidegger, será una especie de transcendentalismo de la facticidad, un transcendentalismo que trata de sacar a luz el *factum* de que “*hay ser*” y nuestra relación con ello.

1039 En SZ, S. 379 [p. 396]. Heidegger comenta: “Si la historia [*Geschichte*] pertenece al ser del Dasein, y este ser se funda [*gründet*] en la temporalidad, parece natural comenzar el análisis existencial de la historicidad [*Geschichtlichkeit*] con ...”. Para la relación entre temporalidad e historicidad véase también más arriba Nota No.959.

1040 En SZ, S. 376 [p. 393]

1041 Guignon, Ch. (1983): *Heidegger and the Problem of Knowledge*, Hackett Publishing, Indiana, p. 216-7

[ii] Como conclusión

El presente trabajo fue un esfuerzo de investigar el carácter del transcendentalismo en el primer Heidegger, teniendo en cuenta dos cosas. Primero, que a partir de la mitad de los años '30 Heidegger había criticado y renunciado a la filosofía transcendental. Y segundo, que tanto Heidegger en la época de la posguerra, como ciertos aspectos de la filosofía contemporánea se considera que se mueven en un camino que está más allá del transcendentalismo tradicional, en un camino meta-transcendental.

Pero si bien esto fue así, nuestra convicción era que seguramente habrían huellas del segundo Heidegger en el primero. En esto nos ayudó mucho la posición interpretativa de John van Buren que ha hablado de un “giro antes del giro” en joven Heidegger y en concreto en el curso del *Kriegsnotsemester*.¹⁰⁴² No obstante, si hubieran huellas del segundo Heidegger al primero, seguramente que habrían remanentes del primer Heidegger al segundo. Una pista en relación con esto nos dio Klaus Held que reconoce ciertos motivos fenomenológicos en el segundo Heidegger y en concreto en su análisis acerca de la “Cuaternidad” [*Geviert*].¹⁰⁴³

Además, con todo esto nuestra visión empezó moverse más allá de una distinción estricta entre primer y segundo Heidegger o, por lo menos, empezó alejándose de consideraciones que veían una especie de subjetivismo heideggeriano en el primer Heidegger y una especie de objetivismo o, mejor dicho, misticismo de ser en el segundo. Heidegger en la carta a Richardson fue claro con esto, comentando que si habló en la “Carta sobre el humanismo” de 1946 acerca de un “giro” [*Kehre*], ello no remitía ni a una “in-versión” [*Umkehr*], ni a una “con-versión” [*Bekehrung*]. Más bien, el giro mencionado allí tenía que ver con la “cosa misma”, con el “asunto mismo” [*die Sachverhalt*] que

1042 A esto en relación con el testimonio de Gadamer sobre el curso de 1919 y la frase “*es weltet*”, como también a la presencia del concepto del *Ereignis* en el mismo curso en relación con el abandono del ego transcendental van Buren hace referencia en concreto en Van Buren, J. (1994): *The Young Heidegger – Rumor of the Hidden King*, Indiana University Press, Indianapolis, p. 289ff.

1043 Véase el muy interesante artículo de Klaus Held con el título “Heidegger and the Principle of Phenomenology” en el libro Macann, C. (ed.) (1992): *Critical Assessments*, Vol.2, Routledge, London and New York, pp. 303-325. En relación con los elementos fenomenológicos del segundo Heidegger véase en concreto las pp. 315-317.

requiere el pasar del “ser y tiempo” al “tiempo y ser”, el mismo pasar que no se pudo llevar a cabo en el contexto de *Ser y Tiempo*.¹⁰⁴⁴

Esta visión nos proporcionó con una cierta libertad en moverse en los textos de Heidegger tanto de la primera época, como de la segunda. Pero, en *realidad*, la estrategia de nuestra lectura viene de Reiner Schürmann que ha propuesto leer los primeros textos y cursos de Heidegger con la mira del segundo Heidegger, es decir, leer a Heidegger “al revés” [*à rebours, backwards*].¹⁰⁴⁵ El mismo Schürmann en su muy interesante libro *Heidegger on Being and Acting – From Principles to Anarchy* ha aplicado una tal estrategia tratando de sacar las consecuencias del pensamiento del primer Heidegger para una filosofía práctica que trata cuestiones políticas y pretende formar una estrategia de acción.¹⁰⁴⁶

Ahora bien, desde nuestro punto de vista *un* es el gran *problema* de la época, mejor dicho, *la* problemática central que caracteriza nuestra época y la cual está como tal por debajo del todo esfuerzo de pensamiento de Heidegger. Y no es otra cosa que el fenómeno del nihilismo. Podríamos decir que este fenómeno, aunque no ocupó expresamente los intereses filosóficos de Heidegger hasta los años '30, está, no obstante, en el fondo de toda la problemática acerca del ser.

En cierto sentido nuestra interpretación viene a confirmar esta visión. Por tanto, no tiene un valor demostrativo, sino que trata de asumir el círculo y exponer unos elementos en un conjunto coherente. En este contexto, se podría decir que toda la problemática de la facticidad y del *factum* lleva ciertas connotaciones teológicas. Es como Heidegger intente pensar a dios.¹⁰⁴⁷ Pero pensar a dios en este nivel no significa pensar teo-lógicamente, significa, más bien, transformar profundamente el modo de que se suele

1044 Véase el “Vorwort” en Richardson, W.J. (2003): *Through Phenomenology to Thought*, Fordham University Press, New York, p. xvii y xix.

1045 Véase Schürmann, R. (1997): “How to Read Heidegger”, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 19(2/1), pp. 3-8, esp. p.5

1046 Véase Schürmann, R. (1987): *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, Indiana University Press, Bloomington

1047 Y es verdad que muchos interpretes mantienen esta posición con más o con menos profundidad. Uno es Herman Philipse en su libro Philipse, H. (1999): *Heidegger's philosophy of being: A critical interpretation*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi. Y otro es George Steiner en el libro Steiner, G. (1991): *Martin Heidegger*, University of Chicago Press, Chicago.

pensar a dios.

Y, al mismo tiempo, tratar de pensar el mero *factum*, pensar el *factum* simplemente acerca de su “que” [*Daß*], significa tratar de algún modo deshacerse de todos los contenidos. Esto remite en cierto sentido a motivos de la filosofía occidental y en concreto a la práctica de la meditación. Quizás se pueda explicar así la aproximación de Heidegger en su época tardía al pensamiento de la filosofía occidental.

Pero si renunciamos, tal como hizo Heidegger en los años de la posguerra, a cada intento de fundamentar algo que no se puede fundamentar, es decir, el *factum* de que “hay ser” y nuestra relación con ello, ¿podemos seguir pensando el *factum* y apreciar su facticidad particular? Heidegger habla de un abstenerse de todos los “por qués”, de toda la búsqueda del “cómo” [*Wie*] y del “qué” [*Was*], remitiendo a un dejarse llevar por el mismo *factum*, por el simple “que” [*Daß*].¹⁰⁴⁸

Pero ¿necesita una tal actitud ser completada por un aspecto de responsabilidad ética o lleva consigo toda responsabilidad y también el hilo conductor para toda morada sobre la tierra? ¿Puede una tal actitud ser una actitud política; podemos sacar de ella una estrategia para la acción política o cada estrategia está condenada al fracaso en la época de la consumación de la metafísica, la época del nihilismo profundo de la técnica?

¿Pueden desarrollarse técnicas en la época de la técnica que no asuman la metafísica con el objetivo de superarla [*Verwindung*], sino que traten de *dis-torsionarla* [*Ver-winden*] de tal modo que la dirijan a su autodemolición, o es que cada intento se hace en vano y lo único que se puede hacer es dejar la metafísica que siga su trayectoria?

En este contexto, ¿podría la problemática de la facticidad y del *factum* contribuir al debate contemporáneo de la teología política y de la temporalidad política, podría contribuir al interés sobre un *nuevo comienzo*, sobre una *revolución*,¹⁰⁴⁹ y en qué sentido

1048 Insinuamos aquí la frase de Goethe tal como la cita Heidegger en la conferencia de 1956 con el título “La proposición de fundamento”. La frase reza: “Tú atente al *porque* y no preguntes: ¿*por qué*?” En alemán: “Du halte dich ans *Weil* und frage nicht *Warum*?” En SvG, S. 207, [p.169]. Hay que destacar aquí la analogía de los términos. El “por qué” tal como el “cómo” y el “qué” son términos interrogativos. El “porque” tal como el simple “que” son términos afirmativos. Afirman lo sucedido, afirman el *factum*.

1049 En este campo tiene mucho interés el trabajo que ha hecho Hanna Arendt. Para una breve descripción de la problemática de la teología política y de la temporalidad política véase el muy interesante artículo de Oliver

podría esto tener lugar? Todas estas son cuestiones abiertas para el futuro.

Marchart el Marchart, O. (2006): "Time for a New Beginning. Arendt, Benjamin, and the Messianic Conception of Political Temporality", *Redescriptions: Yearbook of Political Thought and Conceptual History*, 10, pp. 136-147.

Bibliografía citada

GA, Bd. 1 – *Frühe Schriften* (1912-1916), editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1978

GA, Bd. 3 – *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), editado por F.- W. von Herrmann, 1991

GA, Bd. 20 – *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes* (SS 1925), editado por Petra Jaeger, 1979

GA, Bd. 21 – *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (WS 1925/26), editado por Walter Biemel, 1976

GA, Bd. 24 – *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927), editado por F.-W. von Herrmann, 1975

GA, Bd. 33 – *Aristoteles, Metaphysik Theta 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (SS 1931), editado por Heinrich Hüni, 1981

GA, Bd. 56/57 – *Zur Bestimmung der Philosophie 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (KNS 1919) 2. *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* (SS 1919) 3. *Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums* (SS 1919), editado por Bern Heimbüchel, 1987

GA, Bd. 58 – *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919/20), editado por Hans-Helmuth Gander, 1992

GA, Bd. 59 – *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (SS 1920), editado por Claudius Strube, 1993

GA, Bd. 61 – *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (WS 1921/22), editado por Walter Bröcker y Käte Bröcker-Oltmanns, 1985

GA, Bd. 62 – *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (SS 1922), editado por Günther Neumann, 2005

GA, Bd. 63 – *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (SS 1923), editado por Käte Bröcker-Oltmanns, 1988

GA, Bd. 65 – *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), editado por F.-W. von Herrmann, 1989

Aristotle, (1924): *Aristotle's Metaphysics* – A Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford, vol. 1

Ballard E., Scott C. (1973): *Martin Heidegger: In Europe and America*, Martinus Nijhoff, The Hague

Brentano, F. (2007): *Sobre los Múltiples Significados del Ente según Aristóteles*, Encuentro, Madrid

Caputo, J. (1982): *Heidegger and Aquinas - An Essay On Overcoming Metaphysics*, Fordham University Press, New York

Critchley S., Schürmann R. (2008): *On Heidegger's Being and Time*, Routledge, London and New York

Crowell, S. G. (2001): *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning – Paths toward Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois

Crowell, S., and Malpas, J.(2007): *Transcendental Heidegger*, Stanford University Press, California

Dahlstrom, D. (2005): “Heidegger's Transcendentalism”, *Research in Phenomenology*, No.35, pp. 29-54

Guignon, Ch. (1983): *Heidegger and the Problem of Knowledge*, Hackett Publishing, Indiana

Heidegger, M. (2003): *Aportes a la filosofía: acerca del evento*, traducción Dina V. Picotti C., Biblos, Buenos Aires

Heidegger, M. (2006): *Der Satz vom Grund*, Klett-Cotta, Stuttgart

Heidegger, M. (2002): *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles – (Indicación de la situación hermenéutica) – (“Informe Natorp”)*, traducción y edición de Jesús Adrián Escudero, Trotta, Madrid

Heidegger, M. (1996): *Kant y el problema de la metafísica*, traducción de Gred Ibscher Roth, revisión de Elsa Cecilia Frost, Fondo de Cultura Económica, México

Heidegger, M. (2005): *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*,

traducción y notas aclaratorias de Jesús Adrián Escudero, Herder, Barcelona

Heidegger, M. (2003): *La proposición del fundamento*, traducción y nota de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela, Serbal, Barcelona

Heidegger, M. (2004): *Lógica. La pregunta por la verdad*, versión española de J. Alberto Ciria, Alianza, Madrid

Heidegger, M. (2000): *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, traducción y prólogo de Juan José García Norro, Trotta, Madrid

Heidegger, M. (1999): *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, versión de Jaime Aspiunza, Alianza, Madrid

Heidegger, M. (2006): *Prolegomenos para la historia del concepto de tiempo*, traducción de Jaime Aspiunza, Alianza, Madrid

Heidegger, M. (2006): *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen

Heidegger, M. (1997): *Ser y Tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile

Heidegger, M. (2002): *Supplements*, SUNY Press, New York (edición de John van Buren)

Heidegger, M. (2014): *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/20)*, traducción de Francisco de Lara, Alianza, Madrid

Husserl, E. (1976): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente*

Phänomenologie, [Husserliana Band VI], Martinus Nijhoff, The Hague

Husserl, E. (1976): *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Martinus Nijhoff, The Hague

Husserl, E. (1999): *Investigaciones Lógicas*, Vol. I y II versión de Manuel G. Morente y José Gaos, Alianza, Madrid

Husserl, E. (1973): *Kartesianische Meditationen und parischer Vorträge*, [Husserliana Band I], Martinus Nijhoff, The Hague

Husserl, E. (2008): *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción y estudio preliminar Julia V. Iribarne, Prometeo Libros, Buenos Aires

Husserl, E. (1968): *Logische Untersuchungen*, Band I, II, Max Niemeyer, Tübingen

Husserl, E. (1996): *Meditaciones cartesianas*, traducción de José Gaos y Miguel García-Baro, prólogo de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, Mexico

Husserl, E. (1962): *Phänomenologische Psychologie*, [Hua IX – Britannica Artikel]
Martinus Nijhoff, The Hague

Kant, I. (1956): *Kritik der reinen Vernunft*, Meiner Verlag, Hamburg

Kant, I. (2007): *Crítica de la Razón Pura*, traducción, notas e introducción Mario Caimi, Colihue, Buenos Aires

Kiesel, T. (1986): “Das Entstehen des Begriffsfeldes ‘Faktizität’ im Frühwerk Heideggers”,

Dilthey-Jahrbuch, 4, pp. 91-120

Kisiel, T. (1995): *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Los Angeles

Kisiel, T. (1995): "Why students of Heidegger will have to read Emil Lask", *Man and World* 28, pp. 197-240

Lask, E. (1923): *Gesammelte Schriften, Band I*, Mohr Verlag, Tübingen

Lask, E. (1923): *Gesammelte Schriften, Band II*, Mohr Verlag, Tübingen

Macann, C. (ed.) (1992): *Critical Assessments*, Vol.2, Routledge, London and New York

Malpas, J. (1990): "Kategoriai and the Unity of Being", *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol. VI, No.1, pp.13-36.

Malpas, J. (1997): "The Transcendental Circle", *Australasian Journal of Philosophy*, 75:1, pp.1-20

Marchart, O. (2006): "Time for a New Beginning. Arendt, Benjamin, and the Messianic Conception of Political Temporality", *Redescriptions: Yearbook of Political Thought and Conceptual History*, 10, pp. 136-147

Philipse, H. (1999): *Heidegger's philosophy of being: A critical interpretation*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi

Raffoul F., Nelson E. (eds.) (2009): *Rethinking Facticity*, SUNY, New York

Richardson, W.J. (2003): *Through Phenomenology to Thought*, Fordham University Press, New York

Rockmore, T. (ed.) (2000): *Heidegger, German Idealism, and Neo-kantianism*, Humanity Books, New York

Roderick, M. S. (1979): "Signification and radical subjectivity in Heidegger's Habilitationsschrift", *Man and World*, Vol.12, No.3, pp.360-386

Rodríguez, R. (2006): *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis, Madrid

Rodríguez, R. (1997): *La transformación hermenéutica de la fenomenología – una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid

Rodríguez, R. y Cazzanelli, S. (eds.) (2012): *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica*, Biblioteca Nueva, Madrid

Rolf Kühn, R. und Staudigl, M. (2003): *Epoché und Reduktion: Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*, Königshausen & Neumann, Würzburg

Ruiz Fernández, J. (2011): "La indicación formal como renovación de la fenomenología: luces y sombras", *Diánoia*, vol. 56, no. (66), pp. 31-58

Schürmann, R. (1987): *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, Indiana University Press, Bloomington

Schürmann, R. (1997): "How to Read Heidegger", *Graduate Faculty Philosophy Journal*,

19(2/1), pp. 3-8

Sheehan, T. (1995), “Heidegger's New Aspect: On “In-Sein, Zeitlichkeit” and “The Genesis of Being and Time””, *Research in Phenomenology*, 25, pp. 207-225

Steiner, G. (1991): *Martin Heidegger*, University of Chicago Press, Chicago

Van Buren, J. (1994): *The Young Heidegger – Rumor of the Hidden King*, Indiana University Press, Indianapolis

Vigo, A. (2008): *Arqueología y aletheiología*, Editorial Biblos, Buenos Aires

Volpi, F. (2012): *Heidegger y Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires

Waibel, V., Breazeale, D., Rockmore, T. (eds.) (2010): *Fichte and the Phenomenological Tradition*, De Gruyter, Berlin-New York